síntesis

FILOSOFÍA

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

Manuel Suances Marcos

thémata

EDITORIAL SINTESIS

ACCESO ABIERTO

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

Consulte nuestra página web: **www.sintesis.com**
En ella encontrará el catálogo completo y comentado

proyecto editorial

FILOSOFÍA

[thémata]

◆

directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

Manuel Suances Marcos

EDITORIAL SINTESIS

© Manuel Suances Marcos

© EDITORIAL SÍNTESIS, S. A.
Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
http://www.sintesis.com 2006

ISBN: 978-84-975697-2-9

CREATIVE COMMONS

Impreso en España - Printed in Spain

Índice

Introducción

1 El siglo XIX. La pugna entre tradición y modernidad. Una del equilibrio: Jaime Ba

1.1. El cambio político e ideológico en el siglo XIX español

1.1.1. Contexto sociopolítico: la lucha entre conservadores y liberales

1.1.2. Repercusión de estos cambios en el ámbito ideológico

1.1.3. La aportación específica del Romanticismo español

1.2. Panorama del pensamiento filosófico: del sensismo y el utilitarismo a la escuela catalana del sentido común

1.2.1. El sensismo y el utilitarismo

1.2.2. El eclecticismo

1.2.3. La escuela catalana del sentido común

1.3. La filosofía de Jaime Balmes

1.3.1. Vida, obra y fuentes de su pensamiento (1810-1848)

1.3.2. El problema gnoseológico

1.3.3. Los criterios de verdad

1.3.4 Otros aspectos de la filosofía de Balmes

1.3.5. Conclusión

1.4. El pensamiento tradicional: de los apologistas católicos a la escolástica

1.4.1. El espiritualismo cristiano: Nicomedes Martín Mateos

1.4.2. Los apologistas católicos: Juan Donoso Cortés

1.43. La escolástica: el padre Ceferino González

1.5. Selección de textos: Jaime Balmes

1.6. Bibliografía

2 El krausismo: Julián Sanz del Río

2.1. Apertura del pensamiento español a la filosofía alemana: del hegelianismo al krausismo

2.1.1. El hegelianismo en España

2.1.2. El krausismo y su especial sintonía con el pensamiento español

2.2. El pensamiento filosófico de Julián Sanz del Río

2.2.1. Vida, obra y caracteres de su pensamiento (1814-1869)

2.2.2. La metafísica: el sistema de la filosofía. El realismo racional

2.2.3. La filosofía de la Historia: el ideal de la Humanidad. Los tres estadios de la Historia humana

2.3. Difusión e influencia del krausismo

2.3.1. Etapas del krausismo

2.3.2. Influencia del krausismo

2.4 Selección de textos: Julián Sanz del Río

2.5 Bibliografía

3 La Institución Libre de Enseñanza: Francisco Giner de los Ríos

3.1. La evolución del krausismo hacia el positivismo

3.1.1. Declive del krausismo y aparición del positivismo

3.1.2. El krausopositivismo: conciliación de razón y experiencia

3.1.3. La positivación del neokantismo

3.2. La Institución Libre de Enseñanza (1876-1936)

3.2.1. Fundación y bases

3.2.2. Etapas

3.3. El pensamiento filosófico y pedagógico de Francisco Giner de los Ríos

3.3.1. Vida y obra (1839-1915)

3.3.2. Su pensamiento antropológico

3.3.3. Su pensamiento pedagógico

3.3.4 La filosofía de la historia y su aplicación al caso de España

3.3.5. Su pensamiento religioso

3.4. Irradiación de la Institución Libre de Enseñanza

3.4.1. Los hombres de la Institución. Las tres generaciones

3.4.2. Los centros de inspiración institucionista

3.5 Selección de textos: Francisco Giner de los Ríos

3.6 Bibliografía

4 La polémica de la ciencia española. La historiografía filosóica: Marcelino Menéndez y Pelayo

4.1. La polémica de la ciencia española

4.1.1. Desarrollo de la polémica: sus tres etapas

4.1.2. Balance de la polémica. Sus tres posiciones

4.2. Marcelino Menéndez y Pelayo: su aportación historiográfica a la filosofía española

4.2.1. Su vida, obra y caracteres de su pensamiento (18561912)

4.2.2. Su concepto de filosofía

4.2.3. Su concepto de historia

4.2.4. Su aportación historiogrkfica a la filosofía española

4.3. Continuación de la historiografía filosófica de Menéndez y Pelayo: Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926)

4.4 Selección de textos: Marcelino Menéndez y Pelayo

4.5 Bibliografía

5 El siglo XX. La Generación del 98: Miguel de Unamuno

5.1. La Generación del 98

5.1.1. El modernismo y la Generación del 98

5.1.2. El modernismo religioso

5.1.3. Caracteres, delimitación y problemática de la Generación del 98

5.1.4. Schopenhauer y Nietzsche como fuentes de inspiración filosófica de la Generación del 98

5.1.5. Principales representantes de la Generación del 98

5.2. La filosofía de Miguel de Unamuno

5.2.1. Vida, obra y fuentes de su pensamiento (1864-1936)

5.2.2. Punto de partida y objeto de su filosofía: el hombre concreto, el hombre de carne y hueso

5.2.3. Esencia del individuo concreto: el doble instinto de conservación y perpetuidad

5.2.4 La lucha agónica entre razón y je

5.2.5. Dios y la inmortalidad del alma

5.2.6 El pensamiento de Unamuno sobre España

5.3. Culminación de la Generación del 98: Antonio Machado

5.3.1. Vida, obra y contexto de su pensamiento (1875-1939)

5.3.2. Punto de partida de su filosofa: el solipsismo

5.3.3. Superación del solipsismo: la esencial heterogeneidad del ser

5.4 Selección de textos: Miguel de Unamuno

5.5 Bibliografía

6 El modernismo independiente: Á.Amor Ruibal y JSantayana

6.1. Introducción: el modernismo independiente

6.2. Ángel Amor Ruibal: el correlacionismo universal o relativismo trascendental

6.2.1. Vida, obra y rasgos de su pensamiento (1869-1930)

62.2. El correlacionismo ontológico

6.2.3. El correlacionismo cosmológico

6.2.4. Dios y el universo correlacional

6.2.5. El correlacionismo gnoseológico

62.6 Conclusión

6.3. Jorge Ruiz de Santayana: el materialismo vitalista

6.3.1. Vida, obra, fuentes y rasgos de su pensamiento (18631952)

63.2. La materia, principio y condición de todas las cosas

63.3. Primera parte de su filosofi'a: La vida de la razón

6.3.4. Segunda parte de su filosofía: Los reinos del ser o mundo de las esencias

63.5. Conclusión

6.4 Selección de textos

6.4.1. Al Amor Ruibal

6.4.2. J.Santayana

6.5 Bibliografía

6.5.1. Obras de Al Amor Ruibal

6.5.2. Obras sobre J.Santayana

65.3. Obras de J.Santayana

7 La Escuela de Madrid: José Ortega y Gasset

7.1. La Escuela de Madrid

7.1.1. La Generación del 14 y el proyecto de regeneración de España

7.1.2. Origen, constitución y miembros de la Escuela de Madrid

7.1.3. El núcleo filosófico compar-

tido por los miembros de la escuela

7.1.4. El pensamiento de algunos miembros de la escuela

7.2. El pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset

7.2.1. Biografía y rasgos generales de su filosofía

7.2.2. Primera etapa: el objetivismo (1902-1913)

7.2.3. Segunda etapa: elperspectivismo (1914-1923)

7.2.4 Tercera etapa: el raciovitalismo (1924-1955)

7.2.5. El pensamiento de Ortega sobre España

7.3. Irradiación intelectual y disolución de la Escuela de Madrid

7.3.1. Influencia en el ámbito pedagógico: Lorenzo Luzuriaga (1889-1959)

7.3.2. Influencia en el ámbito jurídico: Luis Recasens Siches (1903-1977)

7.3.3. Influencia en el ámbito cultural.- la Revista de Occidente

7.3.4 Influencia en el ámbito hispanoamericano

7.3.5. Disolución de la Escuela de Madrid

7.4. Selección de textos: Ortega y Gasset

7.5. Bibliografía

8 La Escuela de Barcelona. De Eugenio D'Ors a Joaquín Xirau

8.1. Del modernismo catalán al noucentisme

8.1.1. El modernismo en Cataluña: Joan Maragall (18601911)

8.1.2. El noucentisme: Eugenio D'Ors

8.2. La filosofía de Eugenio D'Ors

8.2.1. Vida, obra y caracteres de su pensamiento

8.2.2. Su sistema filosófico: dialéctica, poética y patética

8.2.3. La ciencia de la cultura

8.2.4. El pensamiento de D'Ors sobre España

8.3. La Escuela de Barcelona

8.3.1. Origen y caracteres de la Escuela de Barcelona

8.3.2. Principales representantes de la escuela

8.4. La filosofía de Joaquín Xirau

8.41. Vida, obra y fuentes de su pensamiento (1895-1946)

8.4.2. Punto de partida y método de su filosofía

8.4.3. Metafísica del amor

8.4.4. Otros aspectos de la filosofía de Xirau

8.4.5. Epígonos de la Escuela de Barcelona

8.5. Selección de textos

8.5.1. Eugenio D'Ors

8.5.2. Joaquín Xirau

8.6. Bibliografía

8.6.1. Obras de Eugenio D'Ors

8.6.2. Obras de Joaquín Xirau

9 La figura filosófica de Xavier Zubiri

9.1. Contexto filosófico y biográfico de su pensamiento

9.1.1. Contexto filosófico

9.1.2. Vida y obra (18981983)

9.1.3. Etapas y fuentes de su pensamiento

9.2. Prolegómenos de su filosofía

9.2.1. La metafísica como filosofía radical

9.2.2. El concepto metafísico de "realidad"-,-

9.3. La intelección de la realidad: la inteligencia sentiente

9.3.1. La inteligencia sentiente

9.3.2. La aprehensión primordial: la nuda realidad

9.3.3. La aprehensión lógica o logos: el campo

9.3.4. La aprehensión racional o razón: el mundo

9.4. La estructura de la realidad: la esencia

9.4.1. El problema de la esencia: su carácter físico

9.4.2. Estructura de la esencia: lo esenciable, lo esenciado y la ésencia" misma

9.5. La religación

9.6. Selección de textos: Xavier Zubiri

9.7. Bibliografía

10 La filosofía en el exilio: de J.Gaos y M.Zambrano a las corrientes actuales

10.1. La filosofía española en el exilio

10.1.1. Sentido filosófico del exilio

10.1.2. Principales ramificaciones del exilio español

10.2. El pensamiento de José Gaos: la radical historicidad de la filosofía

10.2.1. Vida, obra, orientación y fuentes de su pensamiento (1900-1969)

10.2.2. Historicismo: subjetividad e his-

toricidad de la filosofía

10.2.3. Escepticismo: el fracaso de la filosofi'a

10.2.4. Psicologismo: "filosofí de la filosofía" o personismo

10.3. La filosofía de María Zambrano: la razón poética

10.3.1. Vida, obra, rasgos y fuentes de su pensamiento (19041991)

10.3.2. La razón poética, nuevo método de la flosofia

10.3.3. La configuración de la realidad.- lo sagradoy sus manifestaciones en la cultura de Occidente

10.3.4 El problema del hombre

10.3.5. España como problema

10.4. Corrientes actuales del pensamiento filosófico español

10.41. Los años de la posguerra y la crisis

10.4.2. Panorama actual

10.5. Selección de textos

10.5.1. José Gaos

10.5.2. María Zambrano

10.6. Bibliografía

10.6.1. Obras de José Gaos

10.6.2. Obras de María Zambrano

10.6.3. Bibliografía general de la Historia de la Filosofía Española con especial atención a la época contemporánea

Introducción

Este libro es el estudio de una parte de la historia de la filosofía española; en concreto, la filosofía contemporánea de los siglos XIX y XX. La obra está concebida dentro de un estudio general de la historia de la filosofía española, cuyas épocas antigua, medieval y moderna correrán a cargo de otros compañeros especialistas de la UNED.

La estructura del trabajo se rige por dos aspectos. En primer lugar, se trata de un manual o libro de texto universitario; no es una obra especializada de investigación. Ofrece, por consiguiente, una visión de conjunto de la etapa que aborda, que es la filosofía española contemporánea. En segundo lugar y, dentro de esas coordenadas, este trabajo intenta ofrecer una visión sintetizadora o armónica en extensión y profundidad. Para exponer la extensión, trata de elaborar el contexto político, social y cultural en que se mueven las distintas corrientes del pensamiento filosófico; así éste queda debidamente situado. La filosofía no puede ser una reflexión desgajada de la vida, pues es una perspectiva importante de ésta. Por consiguiente, para que tenga sentido, ha de insertarse en el debido momento histórico e ideológico y, así, poder resaltar su aportación específica. Esa realidad contextual descrita es la española; por tanto, la filosofía que trata de reflexionar sobre aquélla ha de contener algún rasgo que exprese la idiosincrasia de la filosofía española. Sin este marco contextual, el estudio filosófico carecería de las raíces que le dan vida y sentido.

Pero, delimitado el contexto, es preciso calar en profundidad el

pensamiento filosófico, que es lo específico del trabajo. Para ello, se ha escogido al filósofo más representativo de cada una de las corrientes, y se hace de él un estudio lo más completo posible dentro de los márgenes que permite la naturaleza de este trabajo.

Ahondando en este aspecto, se ofrece, al final de cada capítulo, una selección de textos de estos autores relevantes; esto tiene la finalidad de acercar el estudio a las fuentes mismas de la filosofía, que es realmente lo que importa. Se trata, pues, de tener un contacto directo y de primera mano con los filósofos para trascender así las diversas interpretaciones; éstas son algo legítimo, pero de segundo orden. En filosofía, como en lo demás, las fuentes son lo decisivo. Por otro lado se ofrece también, al final de cada capítulo, una bibliografía para el que quiera profundizar en autores o problemas que le hayan impactado. Al final del libro se ofrece, también, una bibliografía española general con especial incidencia en la época contemporánea. Todo ello en orden a dejar caminos abiertos para el que quiera seguir estudiando esta materia.

Es evidente que el trato privilegiado de los autores más representativos deja en la penumbra otras figuras importantes que quedan relegadas a un segundo plano. Pero, dada la estructura de la obra, no puede ser de otra manera. Aun así, de estos últimos autores se hace un pequeño bosquejo o resumen para identificarlos y enmarcarlos debidamente dentro de cada corriente.

Así pues, en la conjunción de ambos criterios, extensión y profundidad, se ha tratado de vincular el pensamiento filosófico a la realidad histórica, social y política; aquél carecería de apoyo y realismo sin ésta. Pero se ha puesto cuidado también en no reducir la filosofía a esas instancias histórico-

culturales, sino mostrar su propia especificidad y aportación. Con ello se ha intentado, sumándose a lo que están haciendo otros muchos colegas especialistas, ayudar a poner de relieve la riqueza y originalidad del pensamiento filosófico español.

1

El siglo XIX. La pugna entre tradición y modernidad. Una filosofía del equilibrio: Jaime Balmes

i.i. El cambio político e ideológico en el siglo xix español

La Edad Contemporánea se inicia en España a comienzos del siglo XIX. Durante el siglo XVIII, España mantuvo un permanente aislamiento en su decadencia. Pero, de forma silenciosa y subterránea, fueron gestándose una serie de cambios que irrumpieron de forma un tanto abrupta a principios del siglo XIX y que introdujeron a España en la dinámica de la modernidad. Estos cambios afectaron a los diversos órdenes de la vida: ideológico, político, social, cultural y económico. Es preciso, pues, ver en conjunto las líneas de esta transformación para situar debidamente el pensamiento filosófico español de este siglo.

i.i.i. Contexto sociopolítico: la lucha entre conservadores y liberales

Los hechos políticos decisivos que se dieron en España a comienzos del siglo XIX fueron la guerra de la Independencia, las Cortes de Cádiz y el inicio del proceso de emancipación de las colonias americanas. Estos acontecimientos dieron lugar a una nueva situación: la irrupción y protagonismo del pueblo en

la vida política. Así, se efectuó un cambio en la Corona gracias a la presión popular del motín de Aranjuez que provocó la abdicación de Carlos IV, la caída de Godoy y la subida al trono de Fernando VII. El pueblo organizó, pues, las formas de representación y gobierno, siendo el protagonista de la situación política (Abellán, J. L., Historia del pensamiento español, Madrid, Espasa-Calpe, 1996: 337 y ss.).

El objetivo de la guerra de la Independencia era compartido por las dos tendencias de la política española, la liberal y la conservadora, aunque cada una de ellas diera a este hecho una significación diferente. Para el liberalismo, esa guerra suponía la ocasión de desprenderse del lastre del pasado histórico más que un rechazo del invasor francés. Porque el hálito renovador y progresista provenía de la Francia ilustrada, no del tradicionalismo secular.

Sin embargo, para los conservadores, esta guerra fue un levantamiento a favor del casticismo y tradicionalismo en contra de la influencia extranjera, en este caso, la francesa. Así, surge el problema de "las dos Españas" que va a ser el punto de referencia de la vida española en el siglo XIX y la mayor parte del XX. A partir de este momento, la vida política va a ser un continuo debate entre conservadores y liberales, sucediéndose períodos de gobierno de unos y otros, sin llegar a un mutuo entendimiento. Los golpes de Estado se daban con frecuencia, pero el nuevo dinamismo introducido ya no podía detenerse. Las Cortes de Cádiz (1812) supusieron un proyecto revolucionario de ruptura con el Antiguo Régimen y la aparición de la primera Constitución española dio paso a un Estado liberal, a la soberanía nacional y al reconocimiento y participación política del pueblo por vía representativa. Esto trajo consigo también la igualdad de derechos de los individuos tanto en la metrópoli como en las colonias, la división de poderes, la libertad de

prensa, etc.

Todo ello tuvo, lógicamente, repercusión en el orden social y económico. Así, se dio el paso de una sociedad estamental a una sociedad clasista. Desde el punto de vista económico, la propiedad había sido colectiva y había estado en las manos "muertas", o sea, improductivas, de la Iglesia y la nobleza; pues bien, la desamortización dio lugar a una propiedad privada de libre circulación.

1.1.2. Repercusión de estos cambios en el ámbito ideológico

Describiendo más en detalle los proyectos liberal y conservador, pueden verse las líneas maestras por donde va a discurrir el pensamiento español. El primero tuvo lagunas, condicionado como estaba por la hostilidad de los tradicionalistas. Además, dentro de él había diversas corrientes. Algunos propugnaron el catolicismo oficial del Estado, otros se opusieron a esto reivindicando el laicismo; ganaron aquéllos, con lo que éste quedó frustrado. Igualmente había diferencias con respecto a las colonias, cuyo proceso de independencia iba tomando cuerpo. Merece destacarse aquí la figura del liberal José María Blanco y Crespo (Blanco-White) que criticó la actitud hipócrita y conservadora de la Junta Cen tral que dirigía la resistencia contra la invasión napoleónica y que le costó el exilio en Londres. En general, puede decirse que el liberalismo español estuvo demasiado apegado a su ideología política y eso le impidió impregnarse en las demás facetas de vida española, por lo cual, estuvo adscrito a las turbulencias políticas; de ahí su difícil y tortuosa maduración en España.

A su vez, el tradicionalismo aceptó a duras penas la nueva Constitución y sus principios. La causa tradicional estaba demasiado vinculada al absolutismo contrarrevolucionario y su actitud ideológica fue involucionista.

Su instrumental ideológico era muy pobre; confundió tolerancia con impiedad, ilustración con subversión, racionalismo con anarquía, etc. Además defendió el dogma católico en términos apologéticos inspirados en un rígido y ortodoxo tomismo. (Sánchez Cuervo, A. C., Pensamiento filosófico español, volumen II, Madrid, Síntesis, 2002: 131 y ss.).

En este ambiente de confrontación que vivió España durante el siglo XIX era lógico que el desarrollo del pensamiento no fuera orgánico, sino convulsivo. El esfuerzo cultural, científico y filosófico tenía que debilitarse e ir retrasado respecto al europeo, y así gastó sus mejores fuerzas en las campañas militares y políticas que primaban sobre lo cultural. En una palabra, era un pensamiento precario con poca reflexión racional y sistemática. La interrupción del proyecto ilustrado, iniciado en el siglo anterior y la hostilidad hacia la Francia invasora agravaron la situación.

Todos los intérpretes del pensamiento de este siglo concuerdan en su carácter sombrío: desde Donoso Cortés, G.Laverde y A.M.Fabié, hasta Pi y Margall, Juan Valera, L.Figuerola y F.Canalejas. Valga como resumen este juicio de Menéndez y Pelayo:

> Rota la tradición científica española desde los últimos años del siglo XIX, nada más pobre y desmedrado que la enseñanza filosófica en la primera mitad de nuestro siglo. Ni vestigio ni sombra de originalidad, no ya en las ideas, que ésta rara vez se alcanza, sino en el método, en la exposición, en la manera de asimilarnos los extraños. No se imitaba, se remedaba; se traducía servilmente, diciéndolo o sin decirlo; y ni siquiera se traducían las obras maestras, sino los más flacos y desacreditados manuales (Historia de los heterodoxos españoles, Madrid, BAC, tomo II, 1053).

1.1.3. La aportación específica del Romanticismo español

Pero, dentro de este panorama de desolación del pensamiento, surge un elemento vitalizador que actúa como fermento de nuevas ideas. En España se da una profunda vinculación entre liberalismo y romanticismo que concuerda también con la relación que existe entre la filosofía y la literatura españolas. El Romanticismo es un movimiento político y literario que nace, igualmente, en torno a la guerra de la Independencia y las Cortes de Cádiz. Se caracteriza por su apasionado amor a la libertad. Pero tiene, asimismo, dos lecturas políticas diferentes: una, la de los tradicionalistas y otra, la de los liberales. La guerra de la Independencia es, para los primeros, una liberación de España invocando las grandezas del pasado y sus leyes; así añoraron las viejas Cortes estamentales de Castilla en la Edad Media. En cambio, para los liberales, es una ocasión de desembarazarse de ese pasado que actúa como una rémora que impide el progreso; desde esta perspectiva, ven la Revolución Francesa como un foco de libertad e innovación. A ambos les invade un Romanticismo de exaltación patriótica que se refleja en el pensamiento filosófico y literario.

En literatura, el Romanticismo español tiene un inmerso relieve cuyos nombres más importantes son el duque de Rivas, Zorrilla, Larra y Espronceda.

Este Romanticismo literario es, por una parte, una reacción contra el carácter impositivo del racionalismo ilustrado; de esta manera, se abre a los aspectos irracionales de la existencia: sentimientos, pasiones, emociones... Además, frente al universalismo racionalista, el Romanticismo valora lo particular, lo local, lo nacional, lo concreto, el yo individual y, así, aparece su vocación irrefrenable hacia la libertad. Ésta se deshace también de los cánones impuestos en el arte, reclamando una libertad creadora sin límites ni

trabas. En esta línea, el romántico hace una valoración de la naturaleza de la que se siente un elemento más, dando lugar, de este modo, a una concepción animista y, a veces, panteísta de aquélla.

Por tanto, el Romanticismo español, a pesar de sus dos diferentes lecturas, liberal y conservadora, significó el encuentro de España consigo misma como nación moderna, con su aportación irrenunciable: el ideal de libertad. El Romanticismo literario tuvo un papel de primer orden para que ésta no fuera un simple ideal abstracto, sino algo vivo y encarnado en los sentimientos del pueblo, en la política y en el pensamiento. También supo mantener la continuidad de la tradición. Pues enlazó el sentimiento moderno de libertad con la defensa de los fueros medievales. A través del Romanticismo, España recuperó su pasado y supo transmitirlo con sentimiento moderno. Por eso, el Romanticismo se convierte en clave de interpretación de la España contemporánea, y, desde esta perspectiva, es inseparable de otros movimientos como el krausismo y la Generación del 98. Como dice Ángel del Río, la renovación profunda, en un sentido liberal y moderno, que afecta a la visión del hombre, del mundo de la vida, de la sociedad y del problema de España que manifiestan el krausismo y el subjetivismo angustiado de los hombres del 98, bebe en las fuentes mismas de la filosofía romántica (Abellán, J. L., O. C., p. 369 y ss.).

1.2. Panorama del pensamiento filosófico: del sensismo y el utilitarismo a la escuela catalana del sentido común

Acorde con la anterior descripción, el pensamiento filosófico español del siglo XIX dibuja dos líneas de actuación: una tradicionalista que desarrolla la escolástica y otra liberal que se abre a las modernas corrientes europeas. Esta última tiene, a su vez, dos vertientes, una que enlaza con el sensismo y

utilitarismo inglés y francés y otra que se inspira en la filosofía alemana. En este capítulo se aborda esta corriente sensista y utilitarista para, después, ofrecer una visión de la escolástica y el pensamiento tradicionalista. Precisamente, el gozne de unión entre ambas vertientes es Balmes, quien fue un filósofo de formación escolástica pero que se abrió a estas corrientes modernas a través de la escuela catalana del sentido común. De esta forma, renovó la escolástica a la vez que intentó abrirla al pensamiento moderno. La apertura del pensamiento español a la filosofía alemana será abordada en el próximo capítulo, que tratará del krausismo y otros movimientos filosóficos germánicos.

1.2.1. El sensismo y el utilitarismo

El primer tercio del siglo XIX hace un esfuerzo de innovación tratando de volver a conectar con la Ilustración francesa e inglesa. La legitimación del liberalismo se apoya así en el sensismo enciclopedista de Condillac, Desttut-Tracy y Cabanis, en el contractualismo de Rousseau, en el empirismo de Locke y en el utilitarismo de Bentham. Los legisladores de las Cortes de Cádiz estaban especialmente influidos por los ilustrados franceses. Todos ellos contribuyeron a justificar un orden político inspirado en el derecho de los individuos libres e iguales ante la ley frente al autoritarismo monárquico y el dogmatismo tradicional católico. Estos pensadores se instalaron en un empirismo antimetafísico, crítico con la ortodoxia escolástica; buscaron en los métodos de las ciencias experimentales la fundamentación del pensamiento filosófico y de las leyes sociales. Como dice A.C.Sánchez Cuervo, hubo dos factores que impidieron un desarrollo homogéneo y sistemático de estos primeros ensa yos filosóficos, en primer lugar, cierta exaltación romántica de la soberanía nacional que buscó su apoyo en antiguas legislaciones hispánicas, y, en segundo lugar, la presencia, en el ámbito

político y filosófico, de un clero ilustrado que buscó enlaces con la tradición escolástica metafísica del Siglo de Oro (Sánchez Cuervo, A. C., O. C., 138 y ss.).

El centro de penetración del sensismo y del utilitarismo fue, sobre todo, la Universidad de Salamanca, que recogerá la tendencia ilustrada de un grupo de pensadores españoles. Destacan, entre éstos, Miguel Martel, catedrático de Ética de la universidad salmantina. En su obra, Elementos de filosofía moral (Madrid, 1820), acepta el compromiso, como otros clérigos, entre tradición y modernidad. Acoge la filosofía sensista buscando, al mismo tiempo, la pervivencia de la tradición filosófico-teológica. Defiende la certeza revelada para el ámbito de la fe, pero reclama la autonomía de la certeza experimental para el campo de la sensibilidad y el sentimiento. Rechaza el innatismo de las ideas y busca el fundamento científico de la conducta moral en lo referente al placer y el dolor, aunque elude un sensismo puro, y, así, afirma que "el único camino que conduce a la verdad es el análisis de las ideas y los propios sentimientos" (5). Y respecto a la moral, dirá que "los escolásticos envolvieron la moral, como todas las ciencias, en el laberinto de sofismas y juguetes de ingenio, lazos en que, enredada la razón humana, no podía encontrar la verdad ni discernirla justamente del error" (XIII). De esta situación, según él, nos salvaron Locke, Condillac y otros sabios fisiologistas, "los cuales reaccionaron contra el método escolástico que fatiga inútilmente la atención de los jóvenes y oscurece generalmente la verdad" (XXIV). También, en esta línea del pensamiento sensista francés, se puede ubicar la obra de Juan Justo García, catedrático de Matemáticas en Salamanca, autor de varias obras y traductor de los Élements d`Ideologie de Desttut de Tracy (Fraile, G.Historia de la Filosofía Española, Madrid, BAC, 1972, volumen II: 72).

En cambio, Toribio Núñez (1766-1834) siguió la línea utilitarista anglosajona. Fue el máximo expositor de Bentham en España. La influencia utilitarista en su pensamiento se constata en el "Discurso preliminar" que redactó para el Informe de la Universidad de Salamanca sobre el plan de Estudios (Salamanca, 1820). Este Informe fue elaborado por varios catedráticos de aquella universidad para presentarlo a las Cortes. Lo firmaron el rector, Joaquín de Hinojosa, y los doctores Joaquín Peiró, Tomás González, Ángel Ruiz, Miguel Martel y el propio Núñez. Éste reconoce expresamente la influencia de Bentham en dicho Informe y así se lo hace saber al pensador inglés en carta personal. La concepción filosófica que impregna el Informe prescinde de la meta física y adopta la fisiología y la ideología como ciencias complementarias dedicadas, respectivamente, al análisis de la conciencia y del alma en tanto dependientes del cuerpo y del entendimiento. Respecto a la moral, abandona su fundamentación ontológica, centrándose en el estudio científico de la naturaleza humana. La obra más relevante de Núñez es Espíritu de Bentham. Sistema de la ciencia social (Salamanca, 1820). Núñez encuentra en la sociología la solución de los grandes problemas morales y políticos de su tiempo, pues aporta un conocimiento objetivo de los mismos basado en los métodos experimentales de las ciencias naturales. Si la "filosofía moral" descubre los principios de la conducta a partir de un análisis de la sensibilidad humana, la "clínica político' trata las condiciones de bienestar colectivo tomando como punto de partida el equilibrio entre los diversos intereses individuales. Esta metodología queda reforzada con la epistemología kantiana a la que Núñez apela. Así, establece un diálogo entre la teoría kantiana del conocimiento ("lógica del saber" la llama Núñez) y la ciencia social de Bentham ("lógica del querer"). De este diálogo ambas salen beneficiadas pues la primera proporciona a la segunda una certeza casi matemática y la segunda es, para la primera, la ocasión de

una genuina aplicación práctica de los postulados kantianos (Sánchez Cuervo, A.C., O. C., 139-141).

En esta línea también destaca Ramón Salas y Cortés (1753-1837), precursor de la ciencia social en España, rector de la universidad salmantina. Destacó por la aplicación de las tesis utilitaristas a la circunstancia política. Su obra principal es Lecciones de derecho público constitucional para las Escuelas de España (Madrid, 1921). No llegó a constituir un sistema de pensamiento, pero encontró en el empirismo un fundamento sólido de su análisis científico de la sociedad. O sea, aboga por las impresiones sensibles frente a la metafísica y por la observación de la naturaleza frente a la especulación racional. Justifica las afecciones y voliciones humanas para esclarecer los móviles de la conducta en su búsqueda de felicidad tanto individual como social. Tal es el objetivo de la ciencia social, central para él. En ese sentido, da por válido el planteamiento del Contrato social de Rousseau en estos términos:

> Yo acostumbro decir del Contrato social lo que digo del Emilio, del mismo autor; tal vez el plan de educación propuesto por éste es inaplicable en su totalidad, pero puede ejecutarse en gran parte, y sus principios fundamentales son los de la naturaleza y la razón (XXXIV).

1.2.2. El eclecticismo

Las continuas luchas políticas e ideológicas entre progresistas y conservadores en este siglo llevaron a un compromiso entre tradición y revolución que tuvo su reflejo en el ámbito filosófico. El liberalismo hubo de renovar así sus fuentes de legitimación ideológica evolucionando, desde el ímpetu revolucionario inicial, hacia un orden estable. En esta evolución, la

concepción sensista del hombre y su proyección en una sociedad utilitaria fue perdiendo fuerza viéndose reemplazada por una ideología del equilibrio y del compromiso. El gusto por la síntesis y la tendencia al eclecticismo se impusieron sobre un sensismo cientifista y un utilitarismo craso. De este modo, surgieron el eclecticismo y la escuela catalana del sentido común.

El eclecticismo en España fue reflejo del de Francia, pues tomó como modelo el eclecticismo espiritualista de Victor Cousin. En esa filosofía se apoyó la política del partido moderado y su centro de difusión fue el Ateneo de Madrid. Fue una filosofía fácil y cómoda cuyo representante más significativo fue Tomás García Luna (j 1880). Éste dio lecciones de filosofía en el Ateneo que se plasmaron en su obra Lecciones de filosofía ecléctica (Madrid, 1843-1845, 3 vols.). También escribió un Manual de Historia de la Filosofía (Madrid 1847). Esta razón ecléctica de la filosofía tuvo una proyección política y docente. El ministro español de educación de entonces, Antonio Gil de Zárate (1793-1861), empatizó con el eclecticismo e impulsó los estudios de filosofía con el Programa de Filosofía con un resumen de su historia, donde, al final, hizo una reseña histórica de la Filosofía en España. Éste fue el primer esbozo de una historia de la filosofía española al que siguieron otros en el marco del eclecticismo. También trabajaron en este ámbito ecléctico Celestino Alonso, Eugenio de Ochoa y Eugenio García Ruiz.

1.2.3. La escuela catalana del sentido común

La peculiaridad filosófica catalana es una tradición que se inició en el siglo XIII con R.Llull y que se ha caracterizado hasta el día de hoy por su equilibrio y sentido práctico. En el Renacimiento, esta tradición alcanzó especial relieve en L.Vives. Durante los siglos XVI y XVII se dio un cierto

repliegue ante la cultura castellana de esas épocas. El traslado de la Universidad de Barcelona a Cervera por orden de Felipe V fue un golpe. En esta universidad cerveriense se explicó el escolasticismo de Suárez, abierto al eclecticismo, pero, a mediados del XVIII, comenzó una recuperación que crecería a lo largo del resto del siglo. A principios del XIX, esa tradición catalana tomó cuerpo en una serie de figuras cuyo máximo exponente fue Balmes. Todos ellos fueron manifestación de lo más original del pensamiento catalán que tomó auge en estos primeros años del siglo XIX. El núcleo de ese pensamiento es la filosofía del "sentido común" que se adhiere a un empirismo psicológico característico del genio catalán. Este empirismo es una tendencia moderada que no llega al positivismo moderno. El sentido común es un dato previo, un apriori, un fundamento primordial anterior a toda reflexión. Es un acto original y espontáneo del espíritu. En terminología actual, podría denominarse una especie de razón vital con mayor eficacia que la razón científica para explicar muchos de los problemas humanos (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, IV, 346 y ss.).

Una de las fuentes de inspiración de este "sentido común" es la filosofía del common sense de Reid, Stewart y Hamilton. Es una filosofía introspectiva abierta a una proyección realista en sintonía con la escuela escocesa. Su método es analítico y, por tanto, reacio tanto a generalizaciones precipitadas como a hipótesis metafísicas. Apela a una certeza espontánea de la conciencia, anterior a todo conocimiento reflexivo e irreductible a una facultad meramente sensible; es decir, se sitúa a distancia del sensismo ilustrado. En Cataluña, este movimiento apoyó las demandas ideológicas del liberalismo, aunque dejaba un espacio de consenso para las tendencias filosóficas de la época.

Tres son las figuras principales de esta filosofía catalana del sentido

común: Martí d'Eixalá, Llorens y Barba pero, sobre todo, Jaime Balmes.

A) Ramón Martí d'Eixalia (1808-1857)

Nació en Cardona y estudió Derecho en la Universidad de Cervera. Trabajó por el traslado de ésta a Barcelona. Fue un gran abogado y hombre de leyes. Ocupó diversos puestos tanto en el Colegio de Abogados como en la Academia de Ciencias Naturales de Barcelona. Por fin llegó a ser catedrático de Derecho Español y participó activamente en la política catalana. Aunque la filosofía no fue la ocupación central de su vida, sino el derecho, fue una figura importante en la renovación filosófica catalana, actuando como introductor de la filosofía escocesa en Cataluña, si bien su pensamiento desborda el marco de aquélla.

Entre sus obras conviene señalar su Manual de Historia de la Filosofía (Barcelona, 1842) que, aunque fuera una traducción de la obra del francés Ami ce, dio un impulso a la enseñanza y docencia de la Historia de la filosofía. Su mérito es el apéndice que lleva al final, titulado De la filosofía en España, que es el primer esbozo de la Historia de la Filosofía Española. Así lo reconocen expresamente Menéndez y Pelayo y Bonilla San Martín.

Pero su obra filosófica más importante es Curso de filosofía elemental. Estuvo influido por el empirismo inglés de Locke y Hume, por el sensismo de Condillac, el eclecticismo de V.Counsin, pero, sobre todo, por la escuela escocesa del sentido común. Estimaba a Santo Tomás, pero desdeñaba la Escolástica del siglo XVII y rechazó el formalismo kantiano. Asignó una base empírica a nuestras ideas señalando el origen experimental de la sensación. Pero no consideró a aquéllas como puro agregado de sensaciones, sino como algo elaborado por una abstracción. Así se llega a la formulación de leyes universales y científicas, aunque debe evitarse el peligro de

generalizaciones excesivas.

El Curso está dividido en tres partes. La primera trata de la ideología que, para él, es una ciencia de observación como cualquier otra ciencia natural, pero eso sin caer en un materialismo burdo ni tampoco adscribiendo la ideología al ámbito metafísico. El ideólogo estudia la conciencia como el físico estudia la naturaleza inorgánica; es preciso analizar los hechos observables, abstrayéndose de cuestiones psicológicas. El hecho de hacer de la conciencia la facultad más importante lo acerca a un cierto subjetivismo. También le preocupa el tema de la afectividad y los sentimientos; en esa línea, la creencia es, para él, un punto de partida del razonamiento inductivo y de su actitud ante el misterio. La creencia es importante para deslindar el campo de la ciencia y el de la fe. En el ámbito de la religión, rechaza la superstición y se inspira en los ideales de la Ilustración que lo acercaron al catolicismo liberal de la "Renaixenca", es decir, el modernismo que se iba abriendo paso en España y que, en Cataluña, tomó un cariz diferente al resto de España aunque compartiendo muchos valores comunes. Por lo que toca a la ciencia, la creencia en ella está vinculada al sentido común en tanto es la base para admitir la realidad del mundo externo; la ciencia, siguiendo este postulado, es un instrumento para acceder a ese mundo externo con mayor instrumental, para así dominar la naturaleza. Las otras dos partes del Curso están dedicadas a la gramática y la lógica, respectivamente (Abellán, O. C., 352).

B) Francisco Javier Llorensy Barba (1820-1877)

Nació en Villafranca del Penedés en 1820. Estudió Derecho y Filosofía en Barcelona siendo alumno de Martí d'Eixalá, quien influyó poderosamente en él. Fue catedrático de Filosofía en Barcelona hasta su muerte en 1872. Su

obra es exigua en cuanto a volumen pero decisiva en cuanto a calidad e influencia. La principal es la Oración inaugural del curso 1854-1855, titulada Sobre el desarrollo del pensamiento filosófico, en la que aparece la idea de Herder de la existencia de un espíritu nacional; éste se debe a las condiciones históricas de cada pueblo. No tenía libro de texto en sus clases; dictó unos Apuntes que luego fueron recogidos y publicados como Lecciones de filosofía (Barcelona, 1920, 3 vols.). Estos tomos no recogen la plenitud de su pensamiento, sino sólo materias impartidas en los cursos de los que se ha conservado copia, aunque, con ellos, se pueda trazar un bosquejo de su pensamiento.

Llorens considera la escuela escocesa con su doctrina del sentido común como la única capaz de llenar el abismo que abrieron los enciclopedistas entre la razón y la fe. Su propósito es llegar a una posición realista equidistante entre el escepticismo de Hume y el formalismo racionalista de Descartes, Kant, el Idealismo alemán y la Escolástica decadente. Llorens desconfía de los sistemas especulativos y del excesivo predominio de la razón. Su punto de partida es la conciencia del propio conocimiento. "Los hechos del espíritu humano son el punto de partida y el objeto inmediato de toda investigación filosófica" (Apuntes..., Preliminares 111, 237). Por eso, el gnosce teipsum ("conócete a ti mismo") es el precepto fundamental de toda filosofía. De ahí la importancia que concede a la psicología, a la que considera principio de todo saber filosófico. Divide la filosofía en especulativa (psicología, lógica y metafísica) y práctica (ética y derecho natural). El método debe ser, a la vez, analítico y sintético.

Si la psicología aporta los hechos primarios del espíritu, la lógica establece las leyes formales para su formulación, y la metafísica los interpreta hasta llegar a construir un saber sobre el mundo, el hombre y Dios. Por

consiguiente, la metafísica es, a la vez, conocimiento que interpreta y ser que se alcanza. De ahí que tenga dos partes: una teoría del conocimiento y otra del ser. El saber debe armonizar el elemento empírico y el racional, y, aunque todo conocimiento proceda de la experiencia, debe ser fecundado por la luz de los principios de la razón. Así adquieren universalidad y necesidad las verdades descubiertas por medio de la inducción (Fraile, G., Historia de la Filosofía Española II, 85-86). En definitiva, la metafísica de Llorens desemboca en un realismo gnoseológico impuesto por el sentido común, en cuanto facultad noética que percibe mediante un juicio íntimo las verdades básicas de nuestra experiencia. A su vez, la teoría del ser conlleva el análisis de las verdades ontológicas constitutivas de lo real: el principio de sustancialidad, ya que todo fenómeno supone una sustancia; el principio de causalidad, según el cual toda existencia tiene una causa; el principio teleológico por el que la finalidad de los efectos supone una inteligencia causante intencionada, y el principio de lo incondicionado por el que los existentes condicionales postulan una existencia incondicionada.

Por último, es preciso destacar en Llorens esa idea antes aludida del "espíritu nacional' que él desarrolla en la Oración inaugural del curso 1854-1855 y que aplica directamente a Cataluña. El pensamiento filosófico es producto del espíritu nacional. Las producciones culturales de un pueblo, a lo largo de la historia, se van impregnando del carácter propio de aquél, hasta llegar a pergeñar una idiosincrasia diferente de los demás pueblos. El espíritu de la nación va dejando su huella en las diversas formas culturales de un pueblo: no sólo en la literatura, sino, también, en la filosofía que adquiere una fisonomía intelectual propia de ese mismo pueblo. La filosofía es la expresión más afilada de la conciencia de un pueblo porque no se desentiende de las creencias, hábitos y opiniones de éste, sino que los armoniza en una línea, en una dirección, dando unidad a toda esa producción cultural nacional:

"El pensamiento filosófico viene naturalmente a formar parte de aquel organismo invisible que, existiendo en el seno de cada nación, determina su individualidad".

Estas últimas ideas tuvieron una influencia importante en Cataluña y en el resto de España. La búsqueda de la propia identidad cultural y, en concreto, del espíritu filosófico de cada pueblo no sólo se proyectó en Cataluña, sino, incluso, ayudaron a buscar la identidad de la filosofía española y su historia. En el ámbito catalán, destacan los discípulos y seguidores de Llorens: el obispo de Vic, José Torras y Bages, personaje muy erudito y tradicionalista que defiende la identidad catalana desde bases históricas y religiosas; Pere Codina i Vilá (t 1858), autor de Lecciones de psicología y lógica (Barcelona, 1857) y Observaciones sobre el sentimiento de lo bello; Francisco de Asís Masferrer y Arquimbal (1851-1901), quien trató de conciliar la escuela escocesa y la metafísica escolástica, escribiendo Xavier Llorens y Barba i la filosofía catalana (Barcelona, 1872). Todos ellos habría que situarlos dentro de esa corriente de la "Renaixenca" catalana que es un movimiento inserto en el modernismo y con acentos románticos; en cuanto modernista, se abría al progreso pero tratando de superar el racionalismo positivista; en cuanto romántico, reclamaba el espíritu nacional, los valores autóctonos, la propia idiosincrasia. Este movimiento tuvo en Cataluña su esplendor a mediados del siglo XIX justamente bajo la inspiración de Llorens.

Pero estas ideas también influyeron fuera de Cataluña. En ese sentido, Llorens inspiró a José Joaquín Mora (1783-1864), pero, sobre todo, a Menéndez y Pelayo, quien lo valoraba muchísimo, y lo que Llorens reclama respecto a la idiosincrasia catalana, eso mismo lo hace Menéndez y Pelayo respecto a la española. Y así acomete éste la restauración del pensamiento e historia de la filosofía española (Abellán, J. L. O. C., 364-365).

Pero el pensador más significativo de esta escuela catalana fue Balmes, aunque su obra siguió un derrotero diferente al de sus colegas catalanes. Compartió con ellos el sentido común como criterio de verdad, pero adaptado a las exigencias de la escolástica en el marco de su confrontación con la filosofía moderna. Así pues, su obra abre un diálogo que oscila entre la asunción de las tendencias modernas y la renovación de la escolástica. El resultado es una visión realista del mundo que atiende a la fundamentación del conocimiento y que se proyecta en el análisis de los problemas sociales y políticos y en la defensa de la fe. A él se dedica el siguiente apartado.

1.3. La filosofía de Jaime Balmes

Balmes es, sin duda, el pensador más eminente de la restauración escolástica española y el de mayor peso en la escuela catalana del sentido común. En definitiva, y como corrobora el célebre hispanista francés Alain Guy, "el mejor filósofo del siglo XIX español" (Los filósofos españoles de ayer y de hoy, Losada, Buenos Aires, 1966, IV: 97). Fue un pensador libre e independiente; por eso le llovieron improperios de todas partes. Los progresistas lo tildaron de ser uno más de los escolásticos; éstos, a su vez, lo tacharon de heterodoxo y progresista. Su actitud de búsqueda incondicional de la verdad le valió ser el filósofo más destacado de la primera mitad del siglo XIX español.

1.3.1. Vida, obra y fuentes de su pensamiento (1810-1848)

Jaime Balmes nació en Vich (Barcelona) en 1810. Cursó sus primeros estudios en el seminario diocesano de su ciudad natal donde llegó a ordenarse sacerdote. Pero su mejor formación filosófica se desarrolló en la Universidad de Cervera en la que, durante nueve años, estudió la escolástica y la filosofía moderna. Respecto a la primera, realizó una incursión en profundidad

mediante la lectura asidua de la Suma de Santo Tomás, de las Disputaciones metafísicas de Suárez y de la obra de Belarmino. Respecto a la filosofía moderna, hizo un acendrado estudio del racionalismo desde Descartes a Kant que dejó una huella importante en su pensamiento. En ese sentido, su obra se impregnó tanto del nuevo planteamiento del problema del conocimiento que llegó a ser lo más original de su filosofía: la certeza y sus criterios. Es de resaltar que fue el primer filósofo español que conoció seriamente el criticismo kantiano. De este modo, inició la apertura de la escolástica al pensamiento moderno, impulsando la renovación de ésta. Junto a la escolástica y el racionalismo, la tercera fuente de inspiración balmesiana es la filosofía del "sentido común" que, como ha quedado dicho, se inspiró en la escuela escocesa y que tan bien cuajó en la idiosincrasia del pensamiento catalán, dando a éste una base empírica con la que equilibró el elemento racional y abstracto. También esa línea del "sentido común" dejó su impronta en la teoría balmesiana del conocimiento.

El corto período de su vida activa, pues murió a los 38 años, fue muy intenso y ocupó tres frentes: el apologético, el filosófico y el político-social. Era un hombre reflexivo y, a la vez, volcado hacia la problemática de su tiempo. Viajó por Francia, Bélgica e Inglaterra para documentarse en los núcleos intelectuales y filosóficos de esos países. Y, dentro de España, repartió su tiempo entre Barcelona y Madrid como los focos de irradiación intelectual y política que reclamaban su atención.

Su obra responde a esos tres frentes descritos. Fundó en Barcelona la revista La Civilización. Inició su intervención en política con un valiente escrito contra las ambiciones del general Espartero: Consideraciones políticas sobre la situación de España (Barcelona, 1840). Hizo una apología de la Iglesia Católica defendiendo su influencia en la sociedad en El protestantismo

comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea (Barcelona, 18421844: 4) Esta obra es, a la vez, una filosofía de la historia y una sociología fundamental donde defiende la unidad católica de España y la influencia del catolicismo en la sociedad. Durante el bombardeo de Barcelona por el general Espartero, escribió El criterio (Barcelona, 1845). Es un conjunto de normas para el buen uso de la razón que ha sido calificado de código del buen sentido y que Menéndez y Pelayo denominó "higiene del espíritu". Su obra filosófica más importante es Filosofía fundamental (Barcelona, 1846, 4 vols). Se trata de una visión de conjunto de la filosofía. La Filosofía elemental (Barcelona, 1847, 4 vols) es, más bien, una elaboración pedagógica de su filosofía para que sirviera como libro de texto. Con carácter apologético escribió, también, Cartas a un escéptico en materia de religión (Barcelona, 1846) y, con carácter político, Escritos políticos (Barcelona, 1846-1848). El hilo conductor del pensamiento de Balmes es un profundo humanismo. El objeto de su estudio es el hombre integral en todos sus aspectos; de ahí las diversas perspectivas de su amplia y variada obra. El hombre es un microcosmos en el que deben ser inte grados el conocimiento, el ser, la conducta moral social y política y, también, la dimensión trascendente que aborda la religión.

1.3.2. El problema gnoseológico

Para Balmes, el problema básico de la filosofía es el conocimiento porque éste es el único instrumento de que el hombre dispone para abordar la realidad que lo rodea y saber a qué atenerse con ella. Es fundamental que nuestro conocimiento llegue a lo real y lo refleje. Y en eso consiste la verdad. Tal es la dirección fundamental de la filosofía balmesiana: llegar a la verdad, es decir, a la realidad:

> El pensar bien consiste o en conocer la verdad o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí alcanzamos la verdad; de otra suerte caemos en el error (El criterio, c. 1 n. 1).

El pensamiento de nada sirve si no llega a la verdad. Aquí está el núcleo de la filosofía balmesiana. A este tema dedica el primer libro de su Filosofía elemental, así como varias partes de El criterio. En este contexto, aborda el problema de la certeza como postulado básico no sólo de la filosofía, sino de la vida humana. No se interesa sólo por la certeza apodíctica de la ciencia estricta, sino por la certeza filosófica que se extiende también al ámbito ético y pragmático.

La aportación filosófica más original de Balmes es su teoría de la certeza. Según él, toda filosofía se fundamenta y, por tanto, depende de la certeza. Éste es, por consiguiente, el tema más trascendental, oscuro y difícil de la filosofía, y el problema consiste en explicar por qué se corresponden las representaciones subjetivas con la realidad extramental. De entrada, Balmes plantea la certeza como un hecho innegable, como un fenómeno irrefutable, un dato que no admite duda. Entonces la función de la filosofía no es demostrar la certeza que ya está ahí, sino explicarla: "La filosofía debe comenzar no por disputar el hecho de la certeza, sino por la explicación del mismo..." (Filosofía fundamental, 1, cap. 2, n. 7). No se puede empezar por la duda absoluta; sería una locura, pues no se podría dar un solo paso ni en la ciencia ni en la vida. Balmes distingue, dentro de la certeza, su existencia, su fundamento y sus diversos modos. Su existencia es un hecho; su fundamento es algo discutido filo sóficamente. Sus modos son un fenómeno oculto. Es necesario comenzar por suponer algo que es el hecho de la certeza. A partir

de ahí vendrán las explicaciones y los razonamientos.

Balmes es consciente de partir de ese hecho. Sería absurdo querer partir de la duda total. Entonces la filosofía consiste en volver a hallar al final aquello de lo que partimos al principio, pero de una manera razonada, sistematizada. Lo que se dio por sentado al comienzo de manera natural e intuitiva se verá confirmado al final, de forma lógica y razonada.

En todo este planteamiento, Balmes deja clara constancia de las limitaciones del conocimiento humano. Critica la unilateralidad del planteamiento cartesiano que, primero, duda completamente y, luego, se agarra a una certeza inquebrantable. Balmes no pretende llegar a una certeza absoluta que exceda las facultades humanas. Él sabe, de sobra, las limitaciones de todo lo humano, también del conocimiento, y, así, se esfuerza por resolver éste planteando su fundamento, límites, posibilidades y grados. No es lo mismo la certeza matemática que la metafísica o la moral. Con una actitud en el fondo humilde aborda, pues, el problema de la objetividad del conocimiento dentro de sus propios parámetros, y así afirma que el espíritu no puede salir fuera de sí mismo; que lo que conoce lo conoce por medio de sus ideas. Por tanto, es preciso clarificar el ámbito de éstas.

De esta manera, conforme al planteamiento de la filosofía moderna del conocimiento, hace una primera distinción entre verdades reales y verdades ideales; entre orden factual, concreto y contingente del conocimiento y orden lógico, universal y necesario. Ambos, en sí, son insuficientes: el primero por su particularidad y contingencia, el segundo por su inoperancia vital y científica. Un principio, por evidente que sea, no vale para la ciencia y para la vida pues no tiene conexión inmediata con la realidad circundante. Balmes se enfrenta tanto al Racionalismo como al Empirismo. En esto concuerda con

Kant, aunque discrepe de él a la hora de ensamblar la teoría del conocimiento, como se verá enseguida.

La solución estará en señalar una conexión entre estos dos órdenes de conocimiento, factual e ideal. Este punto de contacto, psicológicamente, está en la conciencia o sentido interno que se corresponde gnoseológicamente con el "instinto intelectual' o sentido común (Roca Blanco, D., Balmes, Madrid, Ediciones del Orto, 1997: 18-20).

Por tanto, la fundamentación del conocimiento no puede basarse en un único principio ni se puede reducir toda la verdad a un solo criterio. Existen diversas facultades de conocimiento que reflejan la complejidad de éste para abordar la realidad. Esas facultades no pueden tratarse aisladamente sino que han de armonizarse para tratar en conjunto de llegar a lo real. No hay, pues, un único y primer principio de conocimiento que pueda él solo fundamentar todos los conocimientos humanos, sino que son varios y han de funcionar juntos para llegar a la verdad, y esto va tanto contra el empirismo como contra el racionalismo (Filosofía fundamental, 1, c. 16, nn. 160-162).

1-3-3. Los criterios de ver dad

La razón de esta pluralidad de tipos de conocimiento es obvia: los muchos criterios de que dispone el hombre para acceder a la verdad son varios, como lo son también los órdenes o tipos de verdades percibidas. ¿Qué son los criterios? "Criterio es un medio para conocer la verdad" (El criterio, c. 1, n. 1) y los criterios, para Balmes, son tres: conciencia o sentido íntimo, evidencia y sentido común o instinto intelectual. A cada criterio le corresponde un principio fundamental e indemostrable aunque no independiente de los restantes.

A) La conciencia o sentido íntimo

Engloba todas las sensaciones, percepciones, sentimientos, voliciones, fenómenos... que se hacen conscientes en la mente sin preocuparse de si tienen o no un correlato extrasubjetivo. La verdad fundamental o criterio básico de estas verdades de conciencia es el "yo pienso" que implica tanto la existencia del sujeto pensante como la del contenido subjetivo. Toda vivencia de conciencia es un hecho innegable, corresponda o no a una realidad extramental (Filosofía fundamental, 1, c. XIX, nn. 179-180).

La ascendencia cartesiana de esta postura es innegable. Pero Balmes se desmarca y critica la doctrina cartesiana. No es cierto que el principio "yo pienso luego soy" sea evidente; la evidencia se refiere a la consecuencia, pero, en cuanto al acto de pensar, no hay evidencia, sino, simplemente conciencia, o sea, un principio simple sin relación a otra cosa. El fondo es un hecho simplicísimo exento de cualquier tipo de relación lógica como la que introduce Descartes. La fundamentalidad del principio "yo pienso" viene avalada por el hecho de que es imposible hablar de conocimiento en sentido propio sin admitir la existencia del sujeto cognoscente y la presencia de datos en la conciencia:

> Para nuestro entendimiento no hay nada anterior a nosotros; todo lo que conocemos, en cuanto conocido por nosotros, supone nuestra conciencia; si la suprimimos, lo destruimos todo; y si ensayamos a destruirlo todo, ella permanece indestructible: no depende, pues, de nada, no presupone nada (Filosofía fundamental, Madrid, B. A. C., tomo II, 101).

Cuando se hace de la conciencia el primer y único principio de conocimiento, como hace Descartes, se da un paso ilegítimo del parecer al

ser, con lo cual no se sale de la inmanencia de la conciencia. Dice Roig Gironella que es como aquella comadreja que, entrando en la despensa por un agujero pequeño de la pared, no pudo luego salir por él a causa de lo que engordó comiendo allí dentro (Pensamiento 4 [1948], 419).

Tal es lo que le ocurre a Descartes, que, en el fondo, no sale de la conciencia. Para Balmes la conciencia se requiere, pero no basta. Porque, o se llega a un callejón sin salida donde sólo hay hechos de conciencia sin principios universales, con lo cual no se puede llegar a la ciencia ni a la verdad universal, o se cae en la ilusión de creer salir de la conciencia estando encerrado en ella.

B) La evidencia

La afirmación del mundo de la conciencia con toda su riqueza y colorido no puede vencer su propia subjetividad; son "verdades reales" pero particulares y contingentes. Éstas son imprescindibles para el conocimiento, pero carecen de valor objetivo y científico. Para que este mundo de la conciencia salga de la subjetividad, es necesario ponerlo en contacto con la racionalidad y la lógica de la mente humana. Hace falta, pues, otro medio o fuente de conocimiento: el criterio de evidencia. Éste es el ámbito de verdad de orden lógico o "verdad ideal' cuya necesidad y universalidad implica que su opuesto es impensable por contradictorio. Es decir, que la evidencia es la percepción de la identidad o de la repugnancia de las ideas. El principio latente de "las verdades ideales" es el principio de no contradicción: "Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo". El ámbito de verdad es el de las proposiciones necesarias de orden ideal, y la evidencia puede ser inmediata, que es cuando basta con entender los términos, o mediata, cuando se llega a ella por razonamiento; esta evidencia no procede de un juicio sintético en el

que se unen dos conceptos distintos entre sí, sino de la inclusión del predicado en la idea del sujeto; o sea, que la evidencia procede del análisis de ideas que, en el fondo, son idénticas.

Si la gnoseología de Descartes queda atenazada en la inmanencia de la conciencia, la de Spinoza acepta la evidencia como principio exclusivo del conocimiento al hacer del ejercicio racional de demostración el único árbitro o criterio de conocimiento verdadero. Pero su incongruencia para Balmes consiste en que es poco exigente consigo mismo dando el salto de la esencia a la existencia, es decir, haciendo de las verdades de razón verdades de hecho (Roca, O. C., 23-24).

C) El sentido común o `instinto intelectual'

Pero ahora se plantea el nudo gordiano del conocimiento. Las verdades de hecho o de conciencia y las de razón o de evidencia tienen un ámbito claro de aplicación. Pero las verdades ideales o de razón ¿se pueden aplicar también al ámbito real de los hechos y de las cosas? Balmes lo afirma, pero sin admitir el juicio sintético a priori de Kant, sino aplicando el sentido común o "instinto intelectual'. La subjetividad de los contenidos de conciencia y el orden necesario y universal de la razón tienen un punto de encuentro en la conciencia por el que se pasa de las representaciones subjetivas ("me parece que es así") a la realidad extramental ("realmente es así") y esto lo hace no la conciencia, ni la evidencia, ni una extraña actividad de la mente, sino el instinto intelectual que nos confirma una amplia gama de verdades referidas a la ciencia y a la vida. O sea, que da un valor objetivo tanto a nuestras ideas como a nuestras sensaciones. Nuestra inteligencia no se limita a un mundo puramente ideal y subjetivo. Las cosas no sólo nos parecen evidentes, sino que son, en realidad, como nos parecen (Filosofía fundamental, I, c. 32, nn.

316-318).

Balmes aclara la naturaleza de este criterio "por el que se pasa de la subjetividad a la objetividad y por el que se afirma que las condiciones subjetivas son el reflejo de las objetivas; así se da el paso de la idea a su objeto". Esto es obra del instinto intelectual. ¿Cuál es la naturaleza de éste? El influjo de la escuela escocesa es aquí notable, como lo fue el de Descartes en la conciencia. Ni los fenómenos de conciencia ni la pura logicidad son suficientes para satisfacer las necesidades científicas y vitales. Sólo el sentido común o instinto intelectual permite alcanzar aquellas zonas que escapan a ambas instancias. Se da en el conocimiento algo irreductible a la mera experiencia y al raciocinio lógico; es decir, existe un impulso finalista, que es el instinto intelectual, que recoge lo que no filtran aquellos modos de conocimiento. Éste emana de la necesidad que hay de enlazar el objeto con la idea, necesidad que fuerza a creer que lo que parece que es de tal o cual manera, es, en efecto, de esa misma manera. Igual que es imposible explicar cómo un pensador sale del yo y cómo otro levanta su sistema sobre el yo, tampoco es posible demostrar cómo damos objetividad a las ideas; es, más bien, un hecho de conciencia, una necesidad. Se trata del dinamismo de nuestras facultades que, una vez puestas en presencia de su objeto, saltan a él. En definitiva, la posición de Balmes es ésta: aunque se demuestre, a posteriori, que las ideas son objetivas, antes de esa demostración, hay ya una aprioridad, o sea, un dinamismo intelectual, un instinto intelectual. Éste nos hace objetivar irresistiblemente el propio objeto representado, dentro del propio terreno y grado del ejercicio de que se trata. Es la misma facultad la que, puesta ante su objeto, nos empuja a él simplemente porque su naturaleza es objetivar. Este instinto intelectual no es ciego, sino conforme a la razón; no está contra ésta, sino que es su base (Filosofía fundamental, 1 c. 15). Es como una inspiración. "He llamado instinto intelectual a ese impulso que nos lleva

a la certeza en muchos casos sin que medien el testimonio de la conciencia ni el de la evidencia" (Filosofía fundamental, c. 1, c. 15). Este criterio vale tanto para cuestiones de orden teórico como de orden práctico, ético y vital.

Este instinto intelectual o sentido común es lo fundamental de la gnoseología balmesiana. Tanto la conciencia o sentido íntimo como la evidencia están en el fondo supeditadas al instinto intelectual que es el que da realidad a los contenidos de las ideas y a las sensaciones externas, pues la objetividad de éstas es meramente ideal o fenoménica, respectivamente. El valor real del conocimiento está basado en esa inclinación natural que lleva consigo el instinto intelectual. Más allá de esto, es imposible dar mayor fundamento:

> La conciencia es la presencia íntima de los fenómenos de nuestra alma... La evidencia es la visión intelectual de que una idea está contenida en otra o excluida por ella. Esto se verifica en el principio de contradicción, pero no en él solo... El sentido común es el asenso a ciertas verdades que no nos constan por evidencia ni por conciencia; el instinto intelectual que nos hace descansar tranquilos en ciertas verdades que son indemostrables... Una de ellas es la legitimidad de nuestras facultades, la seguridad de que al ejercerlas no somos víctimas de un engaño perpetuo (Filosofía elemental. Ideología pura, c. 14, n. 184).

Es evidente que, con este criterio del instinto intelectual, Balmes franquea esa brecha que Kant había dejado abierta entre razón teórica y razón práctica; Balmes se aparta también, y por el mismo motivo, de la configuración kantiana de los juicios sintéticos a priori.

Pero el trasfondo de esta teoría de Balmes está en su visión antropológica

que requiere diversos modos humanos de conocer de los que carece, por ejemplo, el animal y que corresponden a las específicas necesidades humanas. "Hay verdades de muchas clases porque hay realidad de muchas clases... Hay muchos modos de conocer la verdad. y al hombre le han sido dadas muchas facultades; ninguna es inútil... Una buena lógica debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre "(El criterio, cap. 22, n. 60).

Balmes cuida también de que estos criterios de verdad no se aborden separadamente porque las facultades humanas no están aisladas, sino que actúan conjuntamente. Ninguna de ellas es exclusiva ni preferente. El hombre es un microcosmos cuyos elementos actúan en armonía; separarlos es enfrentarlos unos a otros en perjuicio del conjunto. Precisamente, el sentido de la obra balmesiana del conocimiento es unir esos criterios de verdad (Roca, O. C., 25-26).

1.3.4. Otros aspectos de la filosofía de Balmes

A pesar de que la gnoseología es la parte más importante de su obra, Balmes no deja de abordar otras cuestiones filosóficas de tipo metafísico, psicológico, moral, político y religioso. Un trato pormenorizado de las mismas en este contexto sería imposible. Por eso, se ofrece un resumen de ellas.

A) El conocimiento del mundo externo: la extensión

Esta idea de extensión es la más importante que nos ofrecen los sentidos; por ella conocemos el mundo externo cuya existencia se nos impone por una tendencia espontánea. La extensión es la idea básica en geometría; junto con la de movimiento, es clave en las ciencias físicas. Parece, incluso, que es la

única percepción que tenemos de los cuerpos; porque las cualidades sensibles de éstos son percibidas como fenómenos internos producidos por agentes externos según la teoría de la causalidad expresamente admitida:

> ¿Qué entendemos significar cuando decimos que es una cosa sabrosa? Nada más sino que nos produce en el paladar una impresión agradable; lo propio se verifica con respecto al olfato. Luego las dos palabras olorosa y sabrosa sólo expresan la causalidad de estas sensaciones residentes en el obje to externo. Tocante al color, se puede afirmar lo mismo... (Filosofía fundamental, 2, cap. 7, n. 38).

Si se despoja a los cuerpos de esta percepción directa de la extensión, no queda más que el fenómeno interno y la idea de un ser externo que lo causa. De ahí su escepticismo respecto al conocimiento del mundo material. De los cuerpos sólo conocemos su extensión y existencia real; si se suprime su extensión, nada se sabe de su esencia ni de sus principios:

> Como nosotros no sabemos de los cuerpos sino que son extensos y nos afectan, lo que reúne estas condiciones es para nosotros cuerpo. Pero como no conocemos la esencia del cuerpo, no sabemos si puede existir un cuerpo sin extensión. Tampoco sabemos a qué modificaciones puede estar sujeta la extensión de los cuerpos con respecto a nosotros. Los elementos de que se componen los cuerpos nos son desconocidos. El tránsito de la subjetividad a la objetividad es, en lo tocante a la extensión, un hecho primitivo de nuestra naturaleza... La razón, al examinar la relación de la subjetividad con la objetividad en las sensaciones, justifica con su examen el instinto de la naturaleza (Filosofía fundamental, 1.4, c. 7, n. 50).

Pero Balmes no ha identificado la sustancia con la extensión, pues, en ese

sentido, se acoge a la distinción real de la sustancia respecto a la cantidad y otros accidentes, tal como admite la escolástica (Urdánoz, T,. Historia de la Filosofía, Madrid, BAC, 1975, vol. V, 618).

B) El conocimiento de las ideas

En este punto, Balmes afirma la radical diferencia entre conocimiento sensible e inteligible, y ello contra el sensismo de Condillac. Las ideas, juicios y, en general, todo el pensamiento racional no provienen de las sensaciones, sino de la facultad inmaterial del alma. La dificultad aquí está en el origen de las ideas, las cuales no se reducen a sensaciones, pero obtienen su material cognoscitivo de los datos sensibles. Balmes rechaza a este respecto tanto la doctrina del entendimiento agente como la de la abstracción intelectual, y las sustituye por una explicación derivada del intuicionismo de la escuela escocesa. No hay especies, formas impresas o expresas ni representaciones distintas del acto intelectual. La actividad intelectual se ejerce sobre los "materiales ofrecidos por la intuición sen sible, percibe las relaciones de los mismos, y, en esta percepción pura, simplísima, consiste la idea" (Filosofía fundamental, 1, 4, c. 6, n. 41). Los conceptos elaborados sobre el material sensible no son más que el ejercicio de esa misma actividad del entendimiento. No se plantea, pues, el problema de los universales formados por abstracción. Las ideas son el puro percibir intelectivo de las relaciones generales existentes entre los objetos de la representación sensible. A ese percibir se le puede llamar intuición intelectual. Aquí es donde Balmes se enfrenta a Kant criticándolo por admitir sólo la intención sensible y no la intelectual. Balmes acepta la intuición intelectual directa, base de todo el conocimiento discursivo, ya que el percibir intelectual es intuitivo, no abstractivo (Filosofia fundamental, 1, 4, c. 12-16; c. 28). Por tanto, todas nuestras ideas se reducen a dos clases: o bien son primeras intuiciones, o sea,

ideas intuitivas, o bien son representaciones de intuiciones, es decir, ideas generales determinadas o interdeterminadas como son las de ser, sustancia, etc. (Urdánoz, T., O. C. 618-619).

C) La idea del ser

Ésta merece a Balmes especial tratamiento, pues es la base de su ontología. Esta idea no se forma por abstracción, sino que, de alguna manera, es innata y se obtiene por una cierta depuración o separación de todas las demás, como conditio sine qua non, ínsita en toda percepción. Es decir, la idea de ser, como objeto de la inteligencia, es paralela a la idea de extensión, como base de toda representación sensible (Filosofía fundamental, 15, c. 11, n. 74-87; c. 14, n. 115-116). Pero la idea de ser no significa la posibilidad de la cosa; no incluye el ser posible. Por tanto, no designa la esencia de la cosa, sino que se identifica con la idea de existencia. La concepción del ser es la misma que la de existencia, pues "ambas palabras significan una misma idea... El ser puro, en toda su abstracción, no es concebible sin ser actual, es la existencia misma" (Filosofía fundamental, 5, c. 4, nn. 29 y 31). Así pues, Balmes rechaza la doctrina tomista de la distinción real de esencia y existencia. Tal hipótesis no es concebible para él pues la esencia sin la existencia se reduce a nada (Urdánoz, T. O. C, 619).

D) El alma humana

Balmes incluye la psicología en la metafísica, haciendo de aquélla una parte de ésta. Y el ámbito de la psicología queda reducido al tratamiento del alma. Defiende con énfasis la tesis de la sustancialidad, simplicidad y, por tanto, la inmaterialidad del alma humana en abierta discrepancia con la argumentación kantiana sobre el tema. Tampoco acepta la doctrina hilemórfica ni para los cuerpos en general, ni para el hombre en particular.

Por ello, la unión del alma y el cuerpo no la interpreta como sustancial, sino como simple unión de dos sustancias. Además, el cuerpo es un medio o instrumento del que el alma se sirve para sus operaciones (Filosofia elemental. Psicología, cap. 7). Balmes entiende que esta comunicación e influencia entre cuerpo y alma es algo misterioso y expone, a este respecto, las doctrinas de Malebranche y Leibniz, dejando el problema sin resolver (Urdánoz, T, O. C., 620-621).

E) El orden moral: el iusnaturalismo

En este ámbito, Balmes establece un paralelismo entre las leyes morales y las físicas: "La moralidad es la ley de la gravitación universal que todo lo arregla, lo tempera y armoniza' ("La civilización", art. 3..°, Obras completas, Madrid, BAC, 1949, vol. V, 473). Es decir, las leyes morales desempeñan, en el ámbito de las relaciones humanas, la función que las leyes físicas desempeñan en el comportamiento de los cuerpos. La moralidad es el punto nuclear de las relaciones humanas; sin ella es impensable el progreso del individuo y de la sociedad, porque modera y sublima los impulsos egoístas y destructores. La moralidad marca la intencionalidad más profunda del desarrollo humano que afecta a todos los órdenes: intelectual, social, político, científico, etc. En este sentido, subordina el ámbito de la utilidad al de la moralidad: lo moral no es medio para conseguir otra cosa. De ahí que el ejercicio de las virtudes morales propugne la verdadera libertad. "El hombre que actúa moralmente desea unirse con el Bien Supremo y en esto pone su última felicidad". Pero tampoco Balmes hace, esencialmente, de la moral un eudemonismo; no se puede confundir la moral con la dicha porque el cumplimiento de aquélla puede llevar al infortunio. El actuar moral no se basa en un cálculo de ventajas con miras egoístas. En este sentido, Balmes rechaza el utilitarismo. La conducta moral no puede basarse,

fundamentalmente, en el placer ni en el interés privado ni público; en nombre de este último, se han cometido verdaderas atrocidades.

En definitiva, la moralidad de las acciones no se puede medir por sus resultados, sino por el desinteresado cumplimiento del deber, lo cual no quiere decir que la felicidad, la utilidad o el placer sean, esencialmente, contrarios al obrar moral; lo que Balmes niega es que éstos sean el fundamento del actuar moral; son, más bien, aspectos secundarios concomitantes, pero no esenciales de éste.

Precisamente en la fundamentación moral, Balmes sigue el iusnaturalismo tomista. La moralidad está inscrita en la naturaleza y lleva consigo la dignidad humana. Por tanto, esa fundamentación no puede hallarse en el consenso de los hombres por buena intención que éstos tengan (Filosofía elemental, Ética, C.III, n. 14).

Supeditar el bien y mal moral a la voluntad humana equivaldría a relativizar la propia moralidad, y esto sería ir contra el carácter indeleble de ésta: ser algo absoluto, necesario, (Ética elemental, X, 724). En esto Balmes sigue a Kant, a la vez que proporciona un principio trascendente a la moral iusnaturalista: la moralidad, inserta en la naturaleza humana, el algo absoluto y trascendente a ésta. Es, pues, una moral participada y la ley moral natural es sólo una proyección del orden creado por Dios (Filosofía elemental, Ética, cap. XII, n. 72). Por tanto, el fundamento último de la moral está en Dios, y, más concretamente, en el amor de Dios que se expande por el acto mismo de la creación (El criterio, cap. 22, n. 41). Aquí Balmes armoniza la ética del amor con la ética del deber. En definitiva, se desmarca del eudemonismo, y, aunque el cumplimiento de las exigencias éticas lleve a la felicidad, no es el premio que ésta supone lo que ha de tener en cuenta fundamentalmente el

actuar moral, sino la fidelidad al amor y al cumplimiento del deber. Otras miras adulterarán la verdadera naturaleza de la moral (Roca Blanco, D., O. C. 37 y ss.).

F) El pensamiento social

También en este campo hace Balmes un alarde de equilibrio. El bienestar del individuo y de la sociedad es, junto a la moral y el respeto a la persona, el tercer factor del desarrollo verdadero de la civilización. Este sentido recalca la necesidad de un reparto equitativo de los bienes. Progreso e injusticia son realidades incompatibles, y eso se refleja en la sociedad de aquel tiempo. La sociedad está en quiebra cuando la mayoría es víctima del hambre y la necesidad. En este sentido llama la atención sobre la codicia de las elites económicas que están interesadas en apoyar "un sistema que explote en beneficio de pocos el sudor y la vida de todos" (El protestantismo comparado con el catolicismo, Obras Completas, Madrid, 1949, vol. IV, 486).

Y señala las causas de este problema: en primer lugar, la acumulación de la riqueza y, por tanto, la desigualdad de la distribución, y, en segundo lugar, la explosión demográfica ("Barcelona", art. 5. O. C., Madrid, BAC, 1949, vol V, 993-996).

La burguesía no ha resuelto este problema, sino que lo ha agravado. Porque los antiguos privilegios de la nobleza, suprimidos por la burguesía, han surgido de nuevo en forma de acumulación de bienes económicos por parte de los burgueses, y así sigue el abismo recurrente entre ricos y pobres ("La civilización", vol. V, BAC, 488).

Balmes no sueña con utopías ante este panorama. Acepta como algo inevitable el capitalismo que ha promovido la industria y el comercio

("Cataluña", vol. V, BAC, 948-949). Pero considera insostenible la carencia de medios de la mayoría de la población y abriga la esperanza de una ciencia social que clarifique y ayude a superar este estado de cosas. Balmes critica las tesis vigentes de la economía política que consideraban al hombre como mero capital, obviando las relaciones humanas. Por tanto, antes de que el marxismo advirtiera de los peligros de la alineación de la economía política, ya Balmes había denunciado su carácter deshumanizante y desestabilizador:

> No olviden - dice textualmente - que la economía política inglesa, que considera al hombre como un mero capital, haciendo abstracción de las relaciones morales, es no sólo un enemigo de la humanidad, sino también de la misma industria; es un elemento de revoluciones políticas, es un germen de hondos trastornos sociales ("La civilización", vol. V, Madrid BAC, 490).

La solución ha de venir de la mano de la moral que, al final, postula el amor, la caridad. No margina el papel de la justicia, pero destaca más el valor de aquélla. Los parámetros de la estricta justicia se quedan estrechos en las relaciones humanas. A Balmes se le planteaba un problema arduo. Por una parte, defendía el derecho a la propiedad privada como algo natural surgido del propio trabajo. Por otra, le resultaba insoportable ver que la mayoría de los bienes terrestres los disfrutaran unos pocos privilegiados. La compaginación de ambos extremos ha de venir de la caridad, la cual tendrá que intervenir en una distribución menos injusta de los bienes para que éstos redunden en beneficio de todos ("Cataluña", vol. V, Madrid BAC, 949-950) En definitiva el amor es la base y fundamento del orden moral. La obligatoriedad de aquél no es menos acuciante que la estricta justicia (Roca, D. O. C., 40 y ss.).

G) La dimensión religiosa del hombre

Justamente el tema del amor es también el hilo conductor que lleva a Balmes al último punto de referencia de la vida y el destino del hombre: su dimensión trascendente y religiosa. No podía ser de otra manera en un filósofo cristiano, sacerdote para más señas, que tenía también en su orientación la defensa de la verdad cristiana como elemento esencial en la civilización. Balmes no puede concebir el progreso humano sin la dimensión religiosa, y, en concreto, aboga, en este sentido, por la defensa del catolicismo tal y como lo hace en su obra El protestantismo comparado con el catolicismo. Aunque, a veces, se le vea excesivamente inclinado en la defensa de éste, no por eso deja Balmes menos clara la estela de pensamiento que postula la religión como la instancia que revela el sentido de la existencia. A la religión corresponde el lugar más elevado en la escala de los valores humanos. Por eso, la religión tiene no sólo un valor trascendente abierto a una vida futura, sino, también, una misión de vivificar, potenciar y dar sentido a cualquier proyecto de la vida humana:

> El entendimiento, sometido a la verdad; la voluntad, sometida a la moral; las pasiones, sometidas al entendimiento y a la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión; he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia. En él la razón da luz, la imaginación pinta, el corazón vivifica, la religión diviniza (El criterio, cap. 22, n. 60).

El hombre es un ser en el mundo pero no para el mundo. Su último destino no está aquí, sino allá, en otro mundo. El sentido de la trascendencia no trata de erradicar al ser humano de esta tierra, sino de impregnar sus actividades, aspiraciones y tareas para infundirlas una savia que les da una

nueva vida y las dignifica como ninguna otra cosa. Porque "la religión no versa sobre cosas que nada tengan que ver con el hombre, sino que se propone nada menos que enseñarle su origen, su destino y los medios que para llegar a este destino debe practicar (Estudios apologéticos, vol. V, Madrid, BAC, 14). La religión es, pues, la última y más fundamental faceta del humanismo balmesiano y, por tanto, de ninguna manera, puede aquélla ser eliminada del proyecto humano civilizador:

> Salta a los ojos que la organización de una sociedad donde se prescinda de los destinos eternos, donde domine el sistema de indiferencia en religión, donde se procure adormecer a los hombres con un lamentable olvi do de lo que más le importa, es una organización inhumana, que contradice las más sanas nociones de la razón (La indiferencia social en materias religiosas, vol., V, Madrid, BAC, 66).

Nunca es más clara y significativa la dignidad humana que cuando está relegada a su creador y no sólo no desdice de ésta, sino que hace de ella su fundamento principal. Los demás valores humanos pierden su peso y perspectiva cuando se desligan de esta dimensión religiosa; esto es especialmente llamativo en el caso del orden moral. El vínculo, la obligación moral es algo participado del ser absoluto. La obligación moral carece de sentido cuando falla el fundamento trascendente divino. "La obligación es una palabra sin sentido cuando no hay quien pueda obligar; y, faltando Dios, no hay nada superior al hombre. Así desaparecen todos los deberes, se rompen todos los vínculos domésticos y sociales" (Filosofía elemental. Teodicea, cap. 7).

Más incluso: el verdadero desarrollo intelectual y material se resiente si no

se vincula al ámbito religioso. Los valores están interconectados entre sí, y la religión informa a todos ellos desde la cúspide de la jerarquía axiológica. Sin la religión, fallaba - como se ha visto arriba - la verdadera moralidad, pero, igualmente, la inteligencia y sus valores corren peligro de corrupción si se desvinculan de la religiosidad porque ésta proyecta sobre ellos su dirección y sentido últimos. El desarrollo tecnológico y material alejado de Dios se convierte en idolatría:

> El mundo civilizado es inteligente, rico, poderoso, pero está enfermo; le falta moral, le faltan creencias; la impiedad trabaja por establecer un funesto divorcio entre la religión y el progreso material e intelectual, divorcio que amenaza al porvenir de las sociedades modernas (Escritos políticos, Madrid, BAC, vol VII, 1.000).

Y, en este sentido, se adelanta Balmes a la objeción marxista de que la religión es un elemento alineante y reaccionario por cuanto ha oprimido las conciencias. La religión, para él, señala directrices, apunta a los verdaderos valores, no coacciona ni encadena las voluntades: "La brújula que preserva del extravío en la inmensidad del océano jamás se apellidó la opresora del navegante" (IV, 706).

También hace frente a la objeción dualista que hace de la religión el mundo del más allá que se desentiende del de aquí. Por experiencia directa en la vida política, aparte de su vivencia personal, sabía Balmes de la falacia de esta objeción. Un pensamiento que se desentiende de las necesidades y compromisos temporales, en pro de una unilateral vida trascendente, es impropio de una religiosidad bien entendida:

> La religión cristiana concibe muy bien que el hombre... si tiene destinos eternos en otro mundo, también tiene destinos temporales en

éste; que cuidar de lo uno sin atender en nada a lo otro es obrar prescindiendo de la realidad de las cosas, es querer reducir a la práctica abstracciones que sólo pueden tener cabida en nuestro entendimiento, es impropio de una institución que haya de producir a la humanidad bienes sólidos y verdaderos (Indiferencia social en materias religiosas, vol. V, Madrid, BAC, 67).

Por último, no cabe el miedo al fanatismo que pueda emanar de una vivencia exaltada de la religión, pues la esencia de ésta, que es amor y búsqueda de la verdad, actúa como antípoda de una exaltación del ánimo señoreado por visiones falsas o exageradas. El verdadero espíritu religioso es la caridad y, donde hay fanatismo, brilla el amor por su ausencia. La fraternidad de todos los hombres actúa más allá de las diferentes maneras de vivir la religiosidad (Roca, D. O. C., 44 Y ss.).

1.3.5. Conclusión

Esta visión sintética del pensamiento de Balmes muestra la armonía de un hombre plenamente abierto a las corrientes filosóficas de su tiempo. Espíritu investigador y comprometido, trató de conocer las fuentes y el desarrollo de la cultura para tener el suelo firme sobre el cual defender la fe cristiana. Pero no fue un apologista cerrado. Trató de tender puentes entre la fe y la modernidad, cosa harto difícil en aquel momento, y así hacer porosa la fe cristiana a la realidad histórica, filosófica y cultural de su tiempo. Y supo estar en su posición sin doblegarse ni traicionar a nadie. Más todavía, optó, desde su condición de pensador y sacerdote católico, por un compromiso en la política española que hacía todavía más difícil una toma de postura equilibrada, y lo logró con su mente abierta y sus convicciones patrióticas nada fanáticas. Optó, en este sentido, por una postura moderada liberal que le

trajo no pocos problemas. Bien supo captar Menéndez y Pelayo esta aportación balmesiana a la filosofía, la historia y la política españolas: "Balmes comprendió mejor que ningún otro español moderno el pensamiento de su nación, le tomó por lema y toda su obra está encaminada a formularla en religión, en filosofía, en ciencias sociales, en política" (Menéndez y Pelayo, M., Ensayos de crítica filosófica, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1948, 354). No hubo aspecto de la cultura española que no fuese objeto de su atención. De ahí su visión holística e integradora. Dentro del pensamiento católico tradicional español, es el primero en este siglo XIX que aborda directamente el problema social, con su injusta estructura, haciendo ver las repercusiones de éste en la historia y política de España. Y, por este camino, llega, como se ha apuntado, a juicios y soluciones que se adelantan al marxismo. Y ello, una vez más, desde su condición de pensador católico. Analizando, en concreto, la situación española, afirmará que, sin un orden social justo, será imposible un orden político verdadero; aquél es el fundamento de éste: "El principio fundamental de nuestra teoría es que el poder político ha de ser expresión del poder social, pues que habiendo de reunir la inteligencia, la moralidad y la fuerza, debe tomarlos de donde existen, es decir, de la sociedad misma" (Obras completas. Escritos políticos, VI, Madrid, BAC, 404). Y esto lo aplica a la realidad española diciendo "que la nación española es una nación agrícola en su mayoría y que las ideas, las costumbres y las tendencias de la clase agrícola era menester que fuesen respetadas y que se armonizaran del mejor modo posible con las otras clases" (ibíd., p. 157).

En una órbita más estrictamente política, Balmes abogó por la conciliación entre el pueblo y la tradición, las cortes y el rey y, en esto, estaba muy próximo al liberalismo (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, IV, 357-358).

1.4. El pensamiento tradicional: de los apologistas católicos a la escolástica

Para completar la visión de la filosofía española en la primera mitad del siglo XIX, es necesario detenerse en el pensamiento tradicional que es una corriente ininterrumpida en toda la historia española. Frente a las corrientes innovadoras que habían venido a España, de una parte, por el sensismo, utilitarismo y eclecticismo y, de otra, por la filosofía alemana, el pensamiento tradicional abogaba por la identidad española desde sus raíces filosófico-religiosas. El pueblo español era católico, se había sublevado contra el invasor francés y uno de sus baluartes defensivos era su religión y su doctrina. España se había dividido, política y religiosamente, en dos facciones y cada una de ellas buscaba un ideario desde el que defender sus posiciones. En este ambiente de confrontación, las ideas y escritos tuvieron un carácter polémico y defensivo que no ayudó a la reconciliación. Los pensadores católicos entendieron la modernidad, con su liberalismo, democracia, etc., como un proceso secularizador que diluía las convicciones religiosas. No supieron ver lo que esa ola de progreso suponía para una fe renovada. Optaron, pues, por una defensa a ultranza de la religión y de la filosofía escolástica que les hizo ponerse al margen de la ciencia y de las nuevas corrientes ideológicas. A excepción de Balmes, la filosofía adoptó una actitud apologética y defensiva al estilo del tradicionalismo francés. Dentro de esta corriente, hay que distinguir tres variantes con sus caracteres específicos: el espiritualismo, los apologistas católicos y la escolástica.

1.4.1. El espiritualismo cristiano: Nicomedes Martín Mateos

Forman esta corriente un grupo de escritores un tanto diferentes y difíciles de catalogar pero que les une la defensa no dogmática de la fe, una crítica al krausismo y la lucha contra el materialismo. Nicomedes Martín Mateos

(18061890), es el representante más cualificado de esta corriente. Nació en Béjar (Salamanca) y fue catedrático del instituto de esa ciudad. En su obra Breves observaciones sobre la reforma de la filosofía (Salamanca, 1853) narra cómo fue evolucionando de unos sistemas filosóficos a otros. Comenzó por la escolástica, pero le dejó frustrado porque ésta es "capaz de matar el gusto del saber por la algarabía de sus vacías palabras". Luego pasó al sensualismo, que le pareció superficial y peligroso. Más tarde, arribó al eclecticismo; después, a la filosofía alemana, al conceptualismo escocés y al socialismo. Visto luego en conjunto, lo vio como tiempo perdido. Culmina su itinerario filosófico adentrándose en el cartesianismo; es, desde esta postura, desde donde critica a Donoso Cortés. En definitiva, su filosofía es una amalgama de psicologismo cartesiano, ontologismo platónico y catolicismo cuyo resultado no agradó a nadie.

Su obra principal El espiritualismo. Curso de Filosofa (Madrid, 1861-1863, 4 vols.) combate el sensualismo, el idealismo y el panteísmo desde una posición:

> Si España, sin abandonar su pasado, abriese cátedras en defensa de la alianza de la filosofía y de la fe, obraría conforme a su tradición, se elevaría a un rango a que Alemania no podrá llegar hasta que abandone el panteísmo, ni Francia hasta que olvide su volterianismo, ni la Inglaterra hasta que salga del materialismo de sus reformas ("Introducción", vol. 4, El espiritualismo).

Valora la metafísica como ciencia última que trata esos dos grandes temas que son Dios y el alma, en la línea agustiniana. Intervino a favor de Laverde en la polémica sobre la ciencia española tratando de demostrar que no se puede avanzar hacia el futuro si no se pisa bien en el suelo firme del pasado.

Renegando de éste, no es posible caminar hacia el progreso. (Fraile, G., Historia de la Filosofía española, Madrid, BAC, 1972, vol. II, 87-88).

En esta línea espiritualista cristiana pueden incluirse también José Moreno Nieto (1825-1882), Salvador Mestres (1 1879) y Manuel Alonso Martínez (1827-1891).

1.4.2. Los apologistas católicos: Juan Donoso Cortés

Los apologistas son, más bien, pensadores combativos contra el liberalismo, pues creían que éste llevaba el germen de la irreligiosidad. Esta actitud cerrada y negativa se traduce en un abandono de la ciencia y de la innovación, atrincherándose en el pasado y tachando de desviaciones las nuevas corrientes europeas de pensamiento. Así, resulta una apologística cerrada que descuida la razón y el cultivo filosófico sustituyéndolos por el fanatismo y fideísmo religioso. De esta actitud, como queda dicho, sólo se libera Balmes.

Juan Donoso Cortés (1809-1853) es el representante más destacado de esta línea. Nació en Valle de la Serena (Badajoz); estudió en Salamanca y Sevilla. En Madrid llegó a ser oficial del Ministerio de justicia; frecuentó el Ateneo y ejerció el periodismo y fue diputado en el Congreso donde demostró sus dotes de orador. Isabel II lo nombró su secretario particular, muriendo en Madrid en 1853.

En su juventud, Donoso fue un ferviente liberal, y, así, en sus primeros escritos, defiende las tesis del liberalismo doctrinario en el marco filosófico del eclecticismo. En Lecciones de derecho político contrapone los principios irreconciliables de la inteligencia y la libertad, decantándose por la soberanía de la inteligencia. Pero acontecimientos personales, familiares y políticos lo

llevaron a una crisis de planteamientos reaccionarios afines al tradicionalismo francés de Maistre, Lammenais y de Bonald. Su radicalismo y pesimismo antropológico le inducen a una explicación teológico-dogmática del mal que ensombrece la razón y el destino humano. Su obra más importante, Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo (1850), traza una línea causal que va desde el protestantismo al liberalismo hasta desembocar en el ateísmo socialista. Es la línea de la pecaminosidad inserta en la naturaleza humana.

A Donoso hay que situarlo encuadrándolo dentro de su ambiente romántico, en el que prevalece la forma sobre el fondo, el sentimiento sobre la razón y la experiencia inmediata sobre la reflexión. Fue un orador ampuloso que andaba lejos de los análisis fríos y reflexivos, y parte de la realidad política y social de su tiempo para enmarcarla dentro de una filosofía de la historia impregnada de teología bíblica. En este sentido, La Ciudad de Dios, de san Agustín "es aún hoy día el libro más profundo de historia que el genio iluminado por los resplandores católicos ha presentado a los ojos de los hombres" (Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, Madrid, BAC, 1946, tomo II, 368). También conoció la filosofía de la historia de Bossuet y Vico, aunque discrepe de éste en puntos importantes. En su concepción de la historia, mezcla los hechos con lo imaginario, trazando una visión lineal progresiva de los acontecimientos; esa marcha sobre el tiempo está engarzada en la lucha de los dos elementos antagónicos, el mal y el bien, al final de la cual, triunfará el segundo.

Los factores que entran en juego en el enfoque de esta trayectoria de la historia universal son cuatro. En primer lugar, está Dios como creador del mundo que guía la historia con su providencia. Ésta es, para aquélla, lo que la gracia para el hombre particular: una ayuda divina especial para que la

humanidad llegue al fin previsto. El segundo factor es el hombre, quien, siendo libre, puede hacer un uso indebido de esa prerrogativa y causar, de este modo, la corrupción y el mal. Donoso exagera el aspecto negativo de la libertad humana rayando con el protestantismo luterano en este punto. Y, así, postula una autoridad infalible que venga a rectificar y subsanar esa corrupción generalizada. Llega, incluso, a poner en contradicción la verdad y la razón humana, dada la prevaricación de ésta. Entonces la razón sigue al error donde quiera que éste va: "Entre la verdad y la razón humana, después de la prevaricación del hombre, ha puesto Dios una repugnancia inmortal y una repulsión invencible" (Carta a Montalembert, Madrid, BAC, tomo II, 208).

De esto se deduce, naturalmente, la necesidad de una revelación divina. En tercer lugar está el concepto esencial de la historia que es la visión teológica y cristocéntrica de aquélla. La historia gira en torno a la aparición de Cristo sobre la Tierra y su misión redentora que continúa en el tiempo a través de la Iglesia. Y, por último, aparece una idea central: la historia, externamente, se desarrolla bajo el triunfo del mal, pero, internamente, triunfa en el bien bajo la acción divina: "Ésta es para mí la filosofía, toda la filosofía de la historia" (ibíd., 209). Es la lucha gigantesca entre el bien y el mal, entre la ciudad celeste y la ciudad terrestre.

Estas dos fuerzas del bien y del mal son el flujo y reflujo de la vida social, de la vida humana; entre ellas hay equilibrio y compensaciones de forma que no se llegue ni a la movilización ni al caos. Desde esta dinámica se explican las convulsiones políticas, las dictaduras, las revoluciones, las guerras, las tiranías... Estas dos fuerzas antagónicas, difusas y esparcidas en el cuerpo social, actúan en razón inversa de su respectiva concentración. Son como dos termómetros que miden la altura de cada una de ellas. Desde esta perspectiva,

Donoso enfocó acontecimientos históricos concretos como el fin del imperio a Inglaterra y la hegemonía de Rusia; esta última fue una encarnación colosal de las fuerzas concentradas del socialismo. Contra éste es especialmente virulento sin que llegase a valorar suficientemente el socialismo marxista (Fraile, G. O. C., 101 y ss.). En definitiva, se trata de una visión de la filosofía de la historia muy subjetiva, enfocada desde sus propias convicciones, aunque, también, con intuiciones y aciertos concretos.

En este ámbito apologético, circularon también varios pensadores. Así, Francisco Alvarado (1756-1814), más conocido como El filósofo rancio. En sus Cartas aristotélicas (Madrid, Aguado, 1825) combate las corrientes eclécticas y antiescolásticas de su tiempo. Sus Cartas críticas (Madrid, Aguado, 18241825) son una muestra de fanatismo e intransigencia. Dice, textualmente, que el único propósito de esta obra es

> resistir errores que iban a quitamos de un golpe nuestro Dios, nuestra fe, nuestros altares, nuestro trono, nuestras leyes, nuestra razón, nuestra vida y nuestros caudales (Cartas aristotélicas, 158).

Son también apologistas Rafael de Vélez, Manuel Amado, Tomás García Morante, Gabino Tejado y José M.a Cuadrado y Nieto.

1.4.3. La escolástica: el padre Ceferino González

Los escolásticos forman el grupo más numeroso de los pensadores tradicionales. Entre ellos destacan algunos por su extremismo. Es el caso de Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904). Fue un batallador rayano en lo fanático. Combatió no sólo al krausismo y al liberalismo, sino que llegó a criticar al mismo Menéndez y Pelayo. Censuró incluso al tomista padre Ceferino por considerarlo excesivamente condescendiente con determinados

sistemas filosóficos. Representa, pues, el escolasticismo en su forma más rígida e intransigente. Fue profesor de Unamuno en la Universidad Central, y éste dice de él: "Fue profesor que no maestro" (Unamuno, Paisajes del alma, Obras, 1 [1951] 918). Damián Isern (1852-1914) escribió la biografía de Ortí y Lara, y siguió, igualmente, esta orientación estrictamente escolástica. Merecen también destacarse en esta línea Antonio Comellas y Cluet (1847-1904) y Joaquín Rubio y Ors (1818-1899). El padre Ceferino González (1831-1895) es, sin duda, la figura más prestigiosa, relevante y equilibrada de la escolástica de esta época. Desde una orientación tomista, actuó como guía del movimiento neoescolástico para su renovación. Nació en Asturias; ingresó como dominico en el convento de Ocaña donde estudió Filosofía y Teología. Luego fue profesor de estas dos disciplinas en la Universidad de Santo Tomás en Manila. Vuelto a España, enseñó de nuevo en Ocaña. Más tarde, en Manila, organizó un círculo de estudio con una serie de jóvenes selectos y preparados con quienes acometió la renovación de la escolástica. Fue nombrado obispo, cargo que ejerció en varias diócesis hasta llegar a ser cardenal primado de Toledo. Por último, renunció a estas dignidades volviendo a sus estudios y vida privada. Su obra principal es Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás (Manila, 1864; Madrid, 1886, 3 vols.); también tiene Filosofía elemental (Madrid, 1873, 2 vols.) Historia de la filosofía (Madrid, 1878, 3 vols.) y otras obras de carácter bíblico y religioso.

Con la primera obra, Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás, se dio a conocer fuera de España, dado su magisterio en Manila. De esta obra dice textualmente Menéndez y Pelayo que es "la mejor de las exposiciones modernas de la filosofía escolástica que yo he leído". En ella hace un plan parecido a Balmes a quien admiraba tanto, a la vez que desarrollaba una réplica tomista del mismo. Se hace eco de la restauración de la escolástica en una línea abierta a las ciencias y a la filosofía moderna. Su propósito era

contrastar el tomismo con los modernos sistemas filosóficos. No concebía éste como un sistema cerrado, sino como un pensamiento vivo que debía asimilar las conquistas de las ciencias modernas.

Se propone, en concreto, los temas fundamentales de las disciplinas filosóficas: metafísica, cosmología, gnoseología, ética y filosofía social. A la doctrina del conocimiento la llama ideología, igual que Balmes, pero dista mucho de la postura de éste. Es una exposición de la solución tomista del origen de los universales partiendo de los datos empíricos, con la función abstractiva del intelecto agente y la formación de especies impresas e ideas expresas. Se plantea, también como Balmes, el problema de la certeza, pero su solución es realista y no intuicionista como la del filósofo catalán. Los criterios de Balmes son reducidos a la evidencia intelectual y al conocimiento inmediato de los sentidos como únicos criterios de verdad objetivos. En todos los temas, el padre Ceferino expone, con lucidez, las doctrinas tomistas, pero siempre en contraste con la filosofía y la ciencia modernas.

En esta misma línea de exposición tomista, a la vez que de apertura, está inserta su obra Filosofía elemental. Por su estilo claro y metódico, contribuyó a la difusión del tomismo en centros de enseñanza media y universidades. Su Historia de la filosofía fue la que le consiguió mayor celebridad porque, en esta materia, fue, por mucho tiempo, el único referente con sistematización y amplitud. Maneja continuamente las fuentes y sus juicios son moderados a la vez que integradores de las demás doctrinas (Urdánoz, T,. Historia de la filosofía, Madrid, BAC, 1975, tomo V, 622).

En torno al padre Ceferino se formó, como se apuntó antes, un grupo de jóvenes bien preparados que intentaron acometer la tarea de renovar la escolástica y, sin desdecirse de sus principios, trataron de ponerla a la altura

de los tiempos y en consonancia, no sólo con los sistemas filosóficos modernos, sino con las demás corrientes de pensamiento, especialmente con el liberalismo progresista que tanto predicamento tenía en ese momento en la vida española. Este grupo estaba integrado por Alejandro Pidal y Mon (1846-1913), Carlos María Perier (1 1903), Eduardo Hinojosa (1852-1919), Antonio Hernández Farjanés (1851-1909), Antonio José Pou y Ordinas (1834-1900) y otros.

Tal es, a grandes rasgos, el panorama que ofrece la filosofía española en la primera mitad del siglo XIX. Falta, para completar, la línea de apertura a la filosofía alemana que es el objeto del capítulo siguiente.

r.5. Selección de textos: Jaime Balmes

El problema de la verdad y el conocimiento

> Criterio es un medio para conocer la verdad. La verdad en las cosas es la realidad. La verdad en el entendimiento es conocer las cosas tales como son. La verdad en la voluntad es quererlas como es debido, conforme a las reglas de la sana moral. La verdad en la conducta es obrar por impulso de esta buena voluntad. La verdad en proponerse un fin es proponerse el fin conveniente y debido, según las circunstancias. La verdad en la elección de los medios es elegir los que son conformes a la moral y mejor conducen al fin. Hay verdades de muchas clases, porque hay realidad de muchas clases. Hay también muchos modos de conocer la verdad. No todas las cosas se han de mirar de la misma manera, sino del modo que cada una de ellas se ve mejor. Al hombre le han sido dadas muchas facultades. Ninguna es inútil. Ninguna es intrínsecamente mala. La esterilidad o la malicia les viene de nosotros, que las empleamos mal. Una buena

lógica debiera comprender al hombre entero, porque la verdad está en relación con todas las facultades del hombre. Cuidar de la una y no de la otra es a veces esterilizar la segunda y malograr la primera. El hombre es un mundo pequeño: sus facultades son muchas y muy diversas; necesita armonía, y no hay armonía sin atinada combinación, y no hay combinación atinada si cada cosa no está en su lugar, si no ejerce sus funciones o las suspende en el tiempo oportuno. Cuando el hombre deja sin acción alguna de sus facultades es un instrumento al que le faltan cuerdas; cuando las emplea mal es un instrumento destemplado. La razón es fría, pero ve claro; darle calor y no ofuscar su claridad; las pasiones son ciegas, pero dan fuerza: darles dirección y aprovecharse de su fuerza. El entendimiento, sometido a la verdad; la voluntad, sometida a la moral; las pasiones, sometidas al entendimiento y a la voluntad, y todo ilustrado, dirigido, elevado por la religión; he aquí el hombre completo, el hombre por excelencia. En él la razón da luz, la imaginación pinta, el corazón vivifica, la religión diviniza (El criterio, cap. 22, n. 60).

La certeza, hecho innegable e irrefutable

7. La filosofía debe comenzar por no disputar sobre el hecho de la certeza, sino por la explicación del mismo. No estando ciertos de algo, nos es absolutamente imposible dar un solo paso en ninguna ciencia, ni tomar una resolución cualquiera en los negocios de la vida. Un escéptico completo sería un demente, y con demencia llevada al más alto grado; imposible le fuera toda comunicación con sus semejantes, imposible toda serie ordenada de acciones externas, ni aun de pensamientos o actos de la voluntad. Consignemos, pues, el

hecho, y no caigamos en la extravagancia de afirmar que en el umbral del templo de la filosofía está sentada la locura.

Al examinar su objeto, debe la filosofía analizarle, mas no destruirle; que si esto hace, se destruye a sí propia. Todo raciocinio ha de tener un punto de apoyo, y este punto no puede ser sino un hecho. Que sea interno o externo, que sea una idea o un objeto, el hecho ha de existir; es necesario comenzar por suponer algo; a este algo le llamamos hecho: quien los niega todos o comienza por dudar de todos, se asemeja al anatómico que antes de hacer la disección quemase el cadáver y aventase las cenizas.

8. Entonces la filosofía, se dirá, no comienza por un examen, sino por una afirmación; sí, no lo niego, y ésta es una verdad tan fecunda, que su consignación puede cerrar la puerta a muchas cavilaciones y difundir abundante luz por toda la teoría de la certeza.

Los filósofos se hacen la ilusión de que comienzan por la duda; nada más falso; por lo mismo que piensan, afirman, cuando no otra cosa, su propia duda; por lo mismo que raciocinan, afirman el enlace de las ideas, es decir de todo el mundo lógico (Filosofía fundamental, libro 1, cap. 2, n. 7-8).

Límites de nuestro conocimiento

La íntima naturaleza de las cosas nos es por lo común muy desconocida; sobre ella sabemos poco e imperfecto.

Conviene no echar nunca en olvido esta importantísima verdad. Ella nos enseñará la necesidad de un trabajo muy asiduo cuando nos

propongamos descubrir y examinar la naturaleza de un objeto, dado que lo muy oculto y abstruso no se comprende con aplicación liviana. Ella nos inspirará prudente desconfianza en el resultado de nuestras investigaciones, no permitiéndonos que con precipitación nos lisonjeemos de haber encontrado lo que buscamos. Ella nos preservará de aquella irreflexiva curiosidad que nos empeña en penetrar objetos cerrados con sello inviolable.

Verdad poco lisonjera a nuestro orgullo, pero indudable, certísima a los ojos de quien haya meditado sobre la ciencia del hombre. El Autor de la naturaleza nos ha dado el suficiente conocimiento para acudir a nuestras necesidades físicas y morales, otorgándonos el de las aplicaciones y usos que para este efecto pueden tener los objetos que nos rodean; pero se ha complacido, al parecer, en ocultar lo demás, como si hubiese querido ejercitar el humano ingenio durante nuestra mansión en la tierra y sorprender agradablemente al espíritu al llevarle a las regiones que le aguardan más allá del sepulcro, desplegando a nuestros ojos el inefable espectáculo de la naturaleza sin velo.

Conocemos muchas propiedades y aplicaciones de la luz, pero ignoramos su esencia; conocemos el modo de dirigir y fomentar la vegetación, pero sabemos muy poco sobre sus arcanos; conocemos el modo de servirnos de nuestros sentidos, de conservarlos y ayudarlos, pero se nos ocultan los misterios de la sensación; conocemos lo que es saludable o nocivo a nuestro cuerpo, pero en la mayor parte de los casos nada sabemos sobre la manera particular con que nos aprovecha o daña. ¿Qué más? Calculamos continuamente el tiempo, y la metafísica no ha podido aclarar bien lo que es el tiempo; existe la

geometría, y llevada a un grado de admirable perfección, y su idea fundamental, la extensión, está todavía sin comprender (El criterio, cap. 12, n. 2).

Los tres principios o criterios fundamentales del conocimiento

160. En mi concepto, hay varios principios que, con relación al entendimiento humano, pueden llamarse, igualmente, fundamentales, ya porque todos sirven de cimiento en el orden común y en el científico, ya porque no se apoyan en otro; no siendo dable señalar uno que disfrute de esta calidad como privilegio exclusivo. Al buscarse en las escuelas el principio fundamental suele advertirse que no se trata de encontrar una verdad de la cual dimanen todas las otras; pero sí un axioma tal, que su ruina traiga consigo la de todas las verdades, y su firmeza las sostenga, al menos indirectamente; de manera que, quien las negare, pueda ser reducido por demostración indirecta o ad absurdum; es decir, que, admitido dicho axioma, se podrá conseguir que quien niegue los otros sea convencido de hallarse en oposición con el que había reconocido como verdadero.

161. Mucho se ha disputado sobre si era este o aquel principio el merecedor de la preferencia; yo creo que hay aquí cierta confusión de ideas, nacida, en buena parte, de no deslindar suficientemente testimonios tan distintos como son el de la conciencia, el de la evidencia y el del sentido común.

El famoso principio de Descartes: "Yo pienso, luego soy"; el de contradicción: "Es imposible que una cosa sea y no sea a un mismo tiempo"; y el otro, que llaman de los cartesianos: "Lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de

ella con toda certeza"; son los tres principios que han dividido las escuelas. A favor de todos ellos se alegaban razones poderosísimas, y hasta concluyentes contra el adversario, atendido el terreno en que estaba colocada la cuestión...

162. Los tres tienen razón, y no la tiene ninguno. La tienen los tres, en cuanto afirman que, negado el respectivo principio, se arruinan los demás; no la tiene ninguno, en cuanto pretenden que, negados los demás, no se arruina el propio. ¿De dónde, pues, nace la disputa? De la confusión de ideas, de que se comparan principios de órdenes muy diferentes, todos de seguro muy verdaderos, pero que no pueden parangonarse, por la misma razón que no se compara lo blanco con lo caliente, disputando si una cosa tiene más grados de calor que de blancura. Para la comparación se necesita cierta oposición en los extremos; pero éstos deben tener algo común; si son enteramente disparatados, la comparación es imposible.

El principio de Descartes es la enunciación de un simple hecho de conciencia; el de contradicción es una verdad conocida por evidencia; y el otro es la afirmación de la legitimidad del criterio de la evidencia misma; es una verdad de reflexión que expresa el impulso intelectual por el que somos llevados a creer verdadero lo que conocemos con evidencia (Filosofía fundamental, 1, cap. 16, nn. 160-162).

Primer criterio de verdad: la conciencia o sentido íntimo

303. La conciencia o sentido íntimo es la presencia interior de nuestras propias afecciones. Sentir, imaginar, pensar, querer, son afecciones de nuestra alma que no pueden ni siquiera concebirse sin

la presencia íntima de ellas. ¿Qué sería el sentir si no experimentásemos la sensación? ¿Qué el pensar si no experimentásemos el pensamiento? ¿Qué el querer si no experimentásemos el acto de la voluntad? El sentido, la imaginación, el pensamiento, la voluntad, todo desaparece sin esta presencia íntima, pues todo se reduce a palabras que o no significan nada o expresan cosas contradictorias.

304. La conciencia es de dos maneras, directa y refleja. La directa es la simple presencia de la afección interior; la refleja es el acto intelectual dirigido sobre esta presencia. Siento un dolor sin pensar expresamente en que siento aquel dolor; la presencia íntima de la afección dolorosa es la conciencia directa; pero si pienso sobre aquella sensación, el acto intelectual que podría expresarse de esta manera: "conozco que padezco" es la conciencia refleja.

305. La conciencia directa acompaña a toda afección interna, pues que sin esto no son concebibles ni la sensibilidad, ni la inteligencia, ni la voluntad.

La refleja es un acto puramente intelectual del todo independiente de los objetos sobre que versa y que, por tanto, puede no acompañarlos (Filosofía elemental, 3: El método, cap. 1, nn. 303-305).

Segundo criterio: la evidencia

312. La evidencia suele definirse: la luz interna con que vemos las ideas con toda claridad. Esta definición tiene el inconveniente de estar compuesta de palabras metafóricas, que a su vez necesitan ser

explicadas. Será preciso, pues, no contentarnos con ella y examinar más a fondo este punto importante.

313. Es evidente que tres y dos hacen cinco. ¿Por qué? Porque analizando lo que entendemos por cinco vemos que en esta idea se hallan el tres y el dos, y que el cinco no es otra cosa que la reunión de estos dos números. Es evidente que tres y dos no hacen seis. ¿Por qué? Porque analizando lo que entendemos por seis vemos que este número se compone de tres más dos más uno; y, por tanto, la reunión del tres y del dos no completan el seis. Es evidente que todos los radios del círculo son iguales. ¿Por qué? Porque examinando lo que entendemos por círculo vemos que en su construcción se da ya por supuesta la igualdad del radio, pues que éste es la mis ma línea con cuya revolución alrededor de un punto se construye el círculo. Es evidente que el diámetro es mayor que el radio. ¿Por qué? Porque examinando lo que entendemos por diámetro vemos que está formado de dos radios puestos el uno a continuación del otro.

314. Luego la evidencia debe definirse: la percepción de la identidad o de la repugnancia de las ideas.

315. Hablando en rigor, la evidencia es el acto con que encontramos en nuestras ideas aquello que se ha puesto en las mismas o con que negamos aquello que habíamos ya negado de ellas; es una especie de cargo y data con que el entendimiento iguala las salidas con las entradas; no puede salir lo que no había entrado, no puede hallarse entre las existencias lo que ya ha salido. Toda evidencia se funda en el principio de contradicción; el entendimiento no tiene evidencia sino cuando descubre un conflicto entre la

confirmación y la negación; afirma con evidencia, porque no puede negar sin faltar a su afirmación propia; niega con evidencia cuando no puede afirmar sin faltar a su propia negación (Filosofía elemental, 3: El método, cap. 1, nn. 312-315).

Tercer criterio: el sentido común o "instinto intelectual"

320. El criterio de sentido común, que también puede llamarse instinto intelectual, es la inclinación natural a dar asenso a ciertas proposiciones que no nos constan por evidencia ni se apoyan en el testimonio de la conciencia. Es fácil encontrar muchos ejemplos en que experimentamos este instinto irresistible.

Todos los hombres están seguros de que hay un mundo externo; y, sin embargo, este mundo no le tienen presente a su conciencia, pues que ésta se limita a los fenómenos puramente internos, ni tampoco conocen esta verdad por evidencia, porque, aun suponiendo la posibilidad de una verdadera demostración, muchos de ellos no serían capaces de comprenderla y la inmensa mayoría no ha pensado ni pensará nunca en demostraciones semejantes.

La humanidad entera conoce las verdades morales y a ellas ajusta su conducta o, cuando menos, conoce que la debe ajustar; estas verdades no son fenómenos puramente internos, pues que abarcan las relaciones del hombre consigo mismo, con sus semejantes y con Dios; tampoco son conocidas por demostraciones, pues que la inmensa mayoría de los hombres, aunque se ocupa de la moral, no piensa en las teorías morales...

321. Los ejemplos anteriores manifiestan que hay en nosotros un

instinto intelectual que nos impulsa de una manera irresistible a dar asenso a ciertas verdades no atestiguadas por la conciencia ni por la evidencia: a este instinto llamo criterio de sentido común: podríamos apellidarlo instinto intelectual. Se le da el nombre de sentido porque ese impulso parece tener algo que le asemeja a un sentimiento; se le da el título de común porque en efecto es común a todos los hombres. Los que se ponen en contradicción con ese instinto universal, los que no tienen sentido común, son mirados como excepciones monstruosas en el orden de la inteligencia" (Filosofía elemental, 3; El método, cap. 1, nn. 320-321).

Conocimiento del mundo externo

36. El mundo externo, ¿es tal como nosotros nos lo figuramos? Estos seres que nos causan las sensaciones, y que llamamos cuerpos, ¿son en realidad lo que nosotros creemos? Después de demostrada la existencia de dichos seres, y su necesaria sujeción a leyes constantes, ¿no podemos dudar todavía de si hemos demostrado la existencia de los cuerpos? ¿Basta para este objeto el haber probado que existen seres externos, en relación con nosotros y entre sí por medio de leyes fijas y necesarias, independientes de ellos y de nosotros?...

38. Examinemos ahora hasta qué punto corresponde el objeto a las sensaciones que nos causa.

¿Qué entendemos significar cuando decimos que es una cosa sabrosa? Nada más sino que nos produce en el paladar una impresión agradable; lo propio se verifica con respecto al olfato. Luego las dos palabras olorosa y sabrosa sólo expresan la causalidad de estas sensaciones residente en el objeto externo. Tocante al color, se puede

afirmar lo mismo; porque, si bien comúnmente transferimos la sensación al objeto y nos ponemos en cierta contradicción con la teoría filosófica del color y de la luz, esta contradicción no es más que aparente; pues en el fondo, bien examinado el juicio, sólo consiste en referir la impresión a objetos determinados; por manera que, cuando por primera vez oímos en las cátedras de física que los colores no están en el objeto, fácilmente nos acostumbramos a conciliar la teoría filosófica con la impresión del sentido; pues al fin esa teoría no altera la verdad de que tales o cuales impresiones nos vienen de estos o aquellos puntos de los diferentes objetos (Filosofa fundamental, 2, cap. 7, nn. 36 y 38).

Conocimiento de las ideas

41. Parece, pues, que la idea del triángulo no es más que la percepción intelectual de la relación que entre sí tienen las líneas, presentadas a la intui ción sensible, pero considerada ésta en toda su generalidad, sin ninguna circunstancia determinante que la limite a casos ni especies particulares. Con esta explicación no se pone una cosa intermedia entre la representación sensible y el acto intelectual: éste, ejerciendo su actividad sobre los materiales ofrecidos por la intuición sensible, percibe las relaciones de los mismos, y en esta percepción pura, simplicísima, consiste la idea (Filosofía fundamental, 4, cap. 6, n. 41).

La idea del ser

29. La idea del ser, en sí misma, tanto dista de poder prescindir de la idea de la existencia, que antes bien es la misma idea de la existencia. Cuando concebimos el ser en toda su abstracción no

concebimos otra cosa que el existir; estas dos palabras significan una misma idea.

31. El origen de la equivocación que combatimos está en que se aplica a la idea misma del ser lo que sólo conviene a las cosas que son algo determinado, concebible sin la existencia. El ser puro, en toda su abstracción, no es concebible sin ser actual, es la existencia misma (Filosofía fundamental, 5, cap. 4, nn. 29 y 31).

Naturaleza del alma: es simple e inmaterial

38. No conocemos la esencia de la materia, dicen los adversarios; luego no podemos afirmar que le repugne el pensamiento. Esta dificultad se desvanece con recordar lo dicho más arriba (35). Para saber que un predicado repugna a un sujeto no necesitamos conocer la esencia de éste; no basta el conocimiento de alguna de sus propiedades esenciales a la que repugne el predicado. Admitiré que no conocemos la esencia de la materia, pero no se me podrá negar que sabemos de ella una cosa con entera certidumbre, y es que no es simple, sino compuesta. Es así que hemos demostrado que el alma es simple, luego es esencialmente distinta de la materia. El sí y el no, y con respecto a una misma cosa, son imposibles: la simplicidad implica negación de composición, ésta implica negación de simplicidad; luego el alma no puede ser a un mismo tiempo simple y compuesta; y como por lo mismo que es intelectual es simple, no puede ser material (Filosofía elemental, Psicología, cap. 7, n. 38).

El mundo moral tiene sus leyes como el físico

Decía Newton que sin máximas de sana moral no es más el saber

que un nombre especioso y vano; nosotros llevaremos el pensamiento del célebre naturalista mucho más allá, afirmando que no sólo es inútil, sino también nocivo, y que cuando el divorcio de la inteligencia y de la moralidad se reduce a sistema, cuando es no sólo en el orden de las acciones, sino también en la región de las ideas, cuando no es inmoral precisamente el sabio, sino su sabiduría, entonces ha sonado para la sociedad la hora fatal de sus calamidades, entonces se dislocan sus polos, se rompe su eje, falta todo principio de regularidad y de orden, se hunde en el caos. En el mundo moral hay sus leyes como en el fisico; la inteligencia, con su inquietud característica, su agitación incesante, su actividad inagotable, su variedad infinita, representa el impulso en todas direcciones, el movimiento indefinido, sin regla, sin objeto; pero la moralidad es la ley de gravitación universal que todo lo arregla, lo tempera, lo armoniza, constituyendo diferentes centros particulares, que a su vez reconocen otro centro universal, que es Dios.

Nada en el mundo carece de ley, y la inteligencia no puede estar sin ella... ("La civilización", O. C., Madrid, BAC, 1949, tomo V, 473).

Necesidad del orden moral

202. No niego que en el examen de los fundamentos de la moral se tropieza con graves dificultades; convengo en que el análisis de la ciencia del bien y del mal es uno de los puntos más recónditos de la filosofía; pero estas dificultades nada prueban contra la expresada diferencia. Nadie niega la existencia de un edificio aunque no se pueda descubrir hasta dónde llegan sus cimientos; la misma

profundidad es un indicio de su solidez, una garantía de su duración. La diferencia entre el bien y el mal, demostrada a priori por los sentimientos más íntimos del corazón humano, se puede evidenciar con sólo atender a los resultados que produce su existencia o no existencia. Admitamos el orden moral e imaginemos que todos los hombres arreglan su conducta conforme a esta preocupación. ¿Cuál es el resultado? El mundo se convierte en un paraíso; los hombres viven como hermanos, usan con templanza de los dones de la naturaleza, comparten su dicha, se ayudan en su desgracia; en el individuo, en la familia, en la sociedad reina la armonía más encantadora; si el orden moral es una preocupación, necesario es confesar que jamás la hubo de consecuencias más grandes, más saludables, más bellas; si la virtud es una mentira, jamás la hubo mas útil, más hermosa, más sublime.

203. Hagamos la contraprueba. Supongamos que la preocupación desaparece, y que todos los hombres se convencen de que el orden moral es una vana ilusión, y que es preciso desterrarla del entendimiento, de la voluntad y de las obras; ¿cuál será el resultado? Destruido el orden moral, quedará sólo el fisico; cada cual pensará y obrará según sus cálculos, pasiones o caprichos; no habrá más guía para los hombres que el ciego instinto de la naturaleza o las frías especulaciones del egoísmo; el individuo se convertirá en un monstruo, la familia verá rotos todos sus lazos, y sumida la sociedad en un caos espantoso caminará rápidamente a su total aniquilamiento. Éstas son las consecuencias necesarias del destierro de la preocupación. El lenguaje mismo quedaría horriblemente mutilado si desapareciesen las ideas del orden moral; una conducta buena o mala serían palabras sin sentido; la alabanza y el vituperio carecerían de

objeto; la misma vanidad perdería gran parte de su pábulo; la lisonja debería limitarse a las prendas naturales consideradas en el orden puramente físico; la palabra mérito no podría pronunciarse sin caer en el absurdo (Filosofía fundamental, 10, cap. 18, nn. 202-203).

Carácter natural de los valores morales

14. Esta regla [la norma moral] no depende del arbitrio de los hombres; las acciones no son morales o inmorales porque se haya establecido así por un convenio, sino por su íntima naturaleza: ¿podrían los hombres haber hecho que la piedad filial fuese un vicio y el parricidio una acción virtuosa; que el agradecimiento fuese malo y la ingratitud buena; que fuera vituperable la lealtad y laudable la perfidia; que la templanza mereciese castigo y la embriaguez fuera digna de premio? Es evidente que no; las ideas del bien y del mal convienen naturalmente a ciertas acciones; nada puede contra eso la voluntad del hombre. Quien afirme que la diferencia entre el bien y el mal es arbitraria contradice a la razón, al grito de la conciencia, al sentido común, a los sentimientos más profundos del corazón, a la voz de la humanidad, manifestada en la experiencia de cada día y en la historia de todos los tiempos y países (Filosofía elemental, Ética, cap. 3, n. 14).

Dios, fundamento último y postulado del orden moral

Las consecuencias morales del ateísmo son su refutación más elocuente. Sin Dios no hay vida futura, no hay legislador supremo, no hay nada que pueda dominar en la conciencia del hombre; la moral es una ilusión; la virtud, una bella mentira; el vicio, un amable proscrito a quien conviene rehabilitar. En tal caso, las relaciones

entre marido y mujer, entre padres e hijos, entre hermanos, entre amigos, son simples hechos naturales que no tienen ningún valor en el orden moral. La obligación es una palabra sin sentido cuando no hay quien pueda obligar; y faltando Dios no hay nada superior al hombre. Así desaparecen todos los deberes, se rompen todos los vínculos domésticos y sociales; sólo deberemos atender a los impulsos de la naturaleza sensible huyendo del dolor y buscando los placeres. ¿Quién no retrocede al ver destruida de este modo la armonía del mundo moral? ¿Quién no se consuela al reflexionar que esto es únicamente una hipótesis insensata? ¿Quién no siente renacer en su espíritu la luz y la esperanza al pensar que Dios está en el origen de todas las cosas, criándolo, ordenándolo todo con admirable sabiduría, promulgando las leyes del universo moral y escribiéndolas con caracteres indelebles en la conciencia de la criatura inteligente? (Filosofía elemental, Teodicea, cap. 7).

El problema social: la desigualdad de clases

Pero, como quiera que en las cosas humanas es muy raro el que se alcance un bien sin tropezar al propio tiempo en algún mal, sucede con harta frecuencia que el desnivel de las clases llega a tal extremo, que ni es conducente para la felicidad pública, ni está de acuerdo con los principios de equidad y justicia. Las ideas, las costumbres, las leyes, la forma de gobierno y otras mil causas diferentes que se reúnen, se amontonan, se combinan con el transcurso del tiempo, llevan a veces consigo estos defectos, estas monstruosidades si se quiere, pero no está en la mano del hombre el evitarlo...

Cuando por una u otra causa llega a crearse a favor de alguna

clase un exceso de poder y riqueza, que por su desmedida mole embaraza el debido curso de la sociedad, impidiéndole el alcanzar su principal objeto, cual es proporcionar la mayor felicidad posible para el mayor número posible, será siempre un inestimable beneficio todo cuanto se encamine a amenguar este nocivo exceso, haciéndolo, empero, sin trastornos, violencias ni injusticias.

Las desigualdades sociales son de necesidad absoluta, como fundadas en la misma naturaleza del hombre y de la sociedad, y son además un beneficio, porque sirven del poderoso resorte en la máquina del gobierno. Bajo uno u otro nombre; con esta o aquella forma, con más o menos disfraz, las ha habido siempre y siempre las habrá; no está lejos el escarmiento acontecido en una nación vecina; quísose llevar el nivel por todas partes, se formó el empeño en igualar todas las clases, se acometió la empresa con una osadía increíble, y al cabo de poco se llegó a un resultado muy sencillo; desaparecieron todas las clases antiguas, sólo que se establecieron dos de nuevas y únicas, verdugos y víctimas ("Observaciones sobre los bienes del clero", O. C., Madrid, BAC, 1949, tomo V, 707-708).

La solución de los problemas sociales viene de la justicia y, en último término, de la caridad

No se ha de buscar el remedio de los males de la sociedad en descabelladas doctrinas que atacándola en sus fundamentos tienden a destruirla y hacerla imposible. Sean cuales fueren las teorías con que las diferentes escuelas pretenden explicar el derecho de propiedad, y dejando aparte las modificaciones que en su aplicación hayan sufrido o puedan sufrir, lo cierto es que este derecho existe, que es

inviolable, sagrado, reconocido en todos los tiempos y países, fundado en la ley natural, sancionado por la divina, consignado en todas las humanas y reclamado por los más caros intereses del individuo y de la sociedad. Así es que, en tratándose de mudanzas, de reformas, de innovaciones de cualquiera clase, es importante y muy necesario el tener siempre los ojos fijos en este precioso derecho, no atacarle nunca, guardarse hasta de herirle en lo más mínimo; que una vez pisado el delicado linde se encuentra una pendiente rapidísima en la que es muy difícil sostenerse.

Pero la misma importancia del derecho de propiedad, es decir, la misma altura del trono en que se encumbra la justicia, hace más patente la necesidad de que al lado de esa diosa inflexible tome su asiento otra más dulce, más amable, más beneficiosa: la caridad. Dios no ha criado el humano linaje, no ha cubierto esa tierra que habitamos de tantos objetos indispensables a nuestra conservación, y útiles a nuestras comodidades y regalos, para que un reducido número se aproveche de estas ventajas, sin ni aun pensar en el socorro de los infortunados a quienes diversa suerte colocara en posición diferente. Los que poseen tienen un derecho de justicia a conservar su propiedad; pero también pesa sobre ellos la rigurosa obligación de cumplir aquellos deberes que les impone el amor de sus semejantes ("Cataluña", O. C., Madrid, BAC, 1949: vol. V, 949-950).

La religión como elemento superior de la civilización

Por lo demás, diríamos que no hay intolerancia, que no hay confusión de órdenes ni de potestades en afirmar que es incompleto,

que es falso, que es funesto un sistema social donde se considere el cuerpo sin atender al alma, donde se aísle enteramente el tiempo de la eternidad.

A propósito hemos reservado el tratar de tan importante materia después de la serie de artículos que acabamos de publicar, definiendo y explicando la verdadera civilización, y éste le hubiéramos contado cual uno de ellos, y comprendido bajo el mismo título, a no reflexionar que el aspecto bajo el cual considerábamos aquí la religión no era en cuanto civiliza los pueblos, sino en cuanto los guía al soberano complemento de toda civilización, al último fin de todo individuo y de toda sociedad: a Dios. Bajo este aspecto nos ha parecido que la religión demandaba un lugar aparte; como elemento civilizador ya había sido objeto de nuestra apología y encomio, mientras íbamos señalando los caracteres de la verdadera civilización; pero en cuanto guía a la eterna felicidad, no puede decirse que forma parte de lo que comúnmente se apellida civilización; es superior a ella, es de un orden más alto, pertenece a una región más pura, más sublime, es ella lo que el cielo a la tierra, la eternidad al tiempo, lo que son a la sombría luz de nuestra mansión terrestre los inefables resplandores del empíreo ("Indiferencia social en materias religiosas", O. C., Madrid, BAC, 1949, vol. V, 68).

1.6. Bibliografía

Alesanco, T.: El instinto intelectual en la epistemología de j. Balmes, Salamanca, 1965.

Anglés i Cervelló, M.: Els criteris de veritat en Jaume Balmes, Barcelona, Balmes, 1992.

Balmes, J.: Obras completas, Madrid, BAC, 1948-1950, 8 tomos:

Tomo 1: Biografía y Epistolario, 1948.

Tomo II: Filosofi'a fundamental, 1980, 3.a ed.

Tomo 111: Filosofía elemental y El criterio, 1948.

Tomo IV: El protestantismo comparado con el catolicismo, 1949.

Tomo V: Estudios apologéticos, Cartas a un escéptico, Estudios sociales, Del clero católico, De Cataluña, 1949.

Tomo VI: Escritos políticos (1), 1950.

Tomo VII: Escritos políticos (II), 1950.

Tomo VIII: Biograj?as, Miscelánea, Primeros escritos, Poesías, Índices, 1950.

Casanovas, L: Balmes, su vida, sus obras y su tiempo, Barcelona, Balmes, 1942, 3 vols.

Clascar, F.: En Xavier Llorens y Barba. La significació filosófica. Barcelona, Panadés Nou, 1901.

Díaz de Cerio, F.: Un cardenal filósofo de la Historia. P.Ceferino González, Roma, Universidad Lateranense, 1969.

Feliu Edigio, V.: Sistematización del pensamiento de Balmes en orden a la Filosofía de la Historia, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1952.

Forment, E.: Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea, Madrid, Encuentro, 1998.

La Orden Miracle, E.: Jaime Balmes político, Barcelona, Labor, 1942.

Larraz, J.: Balmes y Donoso Cortés, Madrid, Rialp, 1965.

López Abellán, T.: La teoría del conocimiento de Jaime Balmes, Universidad de Murcia, 1987.

López Medina, E.: El sistema filosófico de Balmes, Barcelona, Oikos-tau, 1997.

Moreno Magro, P.: El instinto intelectual en la filosofía de Jaime Balmes, Universidad Complutense de Madrid, 1985.

Riba, L.: Balmes, Vich, Sala, 1955.

Roca Blanco, D.: Jaime Balmes (1880-1848), Madrid, Ediciones del Orto, 1997.

Roig Gironella, J.: Balmes filósofo, Barcelona, Balmes, 1969.

"El sentido íntimo de la criteriología balmesianá', en Pensamiento, 4 (1948), 405-431.

Roura, J.: Ramón Martí d'Eixalá i la filosofía catalana del siglo xix, Abadía de Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980.

Ruiz i Calonga, J.: Panorama del pensamiento catala' contemporani, Barcelona, Vicens-Vives, 1963.

Solaguren, C.: Metodología filosófica de Balmes, Madrid, Cisneros, 1961.

Suárez, F.: Introducción a Donoso Cortés, Madrid, Rialp, 1964.

VVAA: Estudios sobre Balmes, Vich, 1972.

2

El krausismo: Julián Sanz del Río

2.1. Apertura del pensamiento español a la filosofía alemana: del hegelianismo al krausismo

Junto a la corriente sensista y utilitarista, fue tomando cuerpo en el pensamiento español del siglo XIX la apertura a la filosofía alemana. Y ello de una manera progresiva en cuanto iban perdiendo intensidad tanto el sensismo escocés como el eclecticismo proveniente de Francia.

2.1.1. El hegelianismo en España

Los sistemas filosóficos alemanes fueron penetrando al principio en el pensamiento español de manera indirecta, por traducciones y segundas manos. Y esto fue lo que ocurrió, en primer lugar, con Hegel. La grandiosidad de su sistema apenas suscitó la curiosidad de algunos estudiosos españoles, quienes para mayor infortunio, sólo conocieron aspectos parciales de aquél y a través de traducciones dudosas. Todo se reducía a vagas alusiones a un panteísmo sin delimitar, a una doctrina difusa de la evolución, a un concepto de progreso que no se sabía discernir de su aplicación positivista, a una libertad que se confundía con el liberalismo francés y a un idealismo difuso en el que entraban, por igual, Fichte y Schelling. Todo ello en un lenguaje poco riguroso que revelaba un conocimiento inexacto de lo

que se hablaba. Fue un movimiento de escasa profundidad y duración que, enseguida, cedió a favor de otro que, por circunstancias que se verán enseguida, cuajó en España con gran potencia y peculiaridad: el krausismo.

Si la Universidad de Salamanca fue el centro nucleador del sensismo y el utilitarismo, la de Sevilla fue eso mismo respecto al hegelianismo. El catedrático de Metafísica de aquella universidad, José Contero y Ramírez (1791-1857) contribuyó a formar un grupo hegeliano que perduró en Sevilla y que irradió influencias en Madrid y otras universidades. Antonio Fabié y Escudero (18341899) fue discípulo de Contero en la universidad sevillana, aunque vivió gran parte de su vida en Madrid dedicado a la política. Hizo una versión de la Lógica de Hegel sobre la traducción del napolitano A.Vera. Hace una introducción deshilachada del hegelianismo contraponiéndolo al positivismo, pero sin presentar una exposición siquiera sintética de aquél; eso sí, lo califica de "verdadera filosofía" y lo hace compatible con la fe cristiana, después de haber negado cualquier rasgo panteísta en él. No obstante, hace una interpretación hegeliana del hombre como ésta:

> El hombre esencialmente espíritu, esto es, idea que, saliendo de sí y exteriorizándose, vuelve a sí para contener de un modo explícito y determinado lo que primitivamente era en sí y de un modo meramente implícito. El espíritu humano no sólo está hecho para la verdad, sino que es la verdad misma, y negarle que puede alcanzarla y poseerla es tanto como negar su esencia y destruirlo y aniquilarlo completamente (Lógica, Madrid, 1872, 111).

Acorde con la interpretación hegeliana de la historia, hace del Estado la encarnación de la Idea porque éste constituye la esencia de todo cuanto existe. Igualmente hace de los sistemas filosóficos manifestaciones de la idea

lógica y, conforme a la dialéctica del devenir, aquéllos van desapareciendo uno tras otro para alumbrar la síntesis integradora.

Antonio Benítez de Lugo (1841-1897), también catedrático de Sevilla redactó su obra Filosofía del derecho, Sevilla, 1872, basándose, igualmente, en fuentes indirectas, a saber, la mencionada traducción de A.Vera. Para él, la filosofía hegeliana es la verdadera y la más completa:

> La doctrina filosófica de Hegel es de tal manera una y su unidad es tan completa, que se está dentro o se está fuera de su sistema; pero no es admisible truncar, variar ni alterar de modo alguno ni aun la forma de su exposición; porque ella se halla tan íntimamente ligada a su fondo, como que es la única que le es adecuada, y que es determinada por el fondo mismo (Filosofía del derecho, X).

A) Francisco Pi y Margall (1824-1901)

Nació en Barcelona en 1824 y murió en Madrid en 1901. Fue un político e intelectual de gran prestigio. Fue un luchador revolucionario que llegó a ser presidente de la Primera República. Su hegelianismo adoleció de un carácter radical. Dedicó parte de su obra a una severa crítica del cristianismo, achacando a éste un dualismo irreconciliable entre el cielo y la tierra. Su crítica a la idea de Dios va en la línea del pensamiento antropológico de Feuerbach: "Dios es producto de la razón misma y el catolicismo está muerto en la conciencia de la humanidad y en la conciencia del pueblo español". Hegel es, para él, el filósofo más importante de la Edad Moderna y su sistema, como obra dialéctica, es admirable. Analiza el panteísmo hegeliano, pero no lo distingue del de Krause y Ahrens: "Los seres todos resultan meras modalidades de ese universal espíritu"; "Dios, pues, vive en mí, o yo en Dios; estamos cuasi confundidos en el mar de la existencia" (Estudios sobre la

Edad Media, Madrid, 1873, 192). Recoge la idea hegeliana de la evolución, pero no la distingue de la de Darwin o Spencer. Igualmente, para él, los sistemas son sólo diversas formas de evolución de la inteligencia y el cristianismo es una más. Sin embargo, en política, no sigue estas ideas de Hegel ni las de su admirado Proudhon, sino que propugna un sistema republicano-federalista de carácter libertario y anarquista, cuyo fundamento es la libertad del individuo frente al Estado. Y éste, a su vez, es sólo un instrumento basado en la libre federación mediante el consentimiento y el pacto (Fraile, G., O. C., 78 y ss.). En esta desviación del hegelianismo, Pi y Margall expresa un carácter redundante del genio y el pensamiento español: el valor inalienable del individuo que no puede someterse ni aniquilarse en un todo, sea éste el que fuere. El individuo y su libertad es un principio apriórico del talante español. Y eso mismo, aplicado a la política, es lo que se traduce en el federalismo; es decir, las entidades colectivas con nacionalidad, idiosincrasia y personalidad propia no se disuelven en un Estado uniforme; sino que, por mutuo consentimiento y sin renegar de su identidad, constituyen un Estado federal.

Existen otros hegelianos de menor relieve como Pablo Correa y Zafrilla (1844-1888), vinculado a Pi y Margall, Roque Barcia (1824-1885) y Fermín Salvoechea (1842-1907).

B) Emilio Castelar (1832-1899)

Nació en Cádiz en 1832 y murió en San Pedro del Pinatar (Murcia), en 1899. Fue el más destacado representante de la derecha hegeliana. Aunque catedrático de la Universidad de Madrid, no llegó a ser metafísico ni hombre de escuela. Fue un orador brillante y un político revolucionario que llegó a ser también presidente de la Primera República. El fondo ideológico de su

ideal político y revolucionario y de su concepción dialéctica del progreso fue el hegelianismo. Conoció el krausismo, pero no se adhirió a él. Por lo que realmente se sintió atraído fue por la interpretación dialéctica de la historia de Hegel. Para Castelar, la filosofía de Hegel representa una vasta síntesis de las dos determinaciones del progreso: la subjetiva y la objetiva. Y se fundamenta en el seridea y en el devenir o esfuerzo del ser para llegar a hacerse efectiva. La realidad nace del movimiento triádico: tesis, antítesis y síntesis. Aplica esta concepción dialéctica a los diversos períodos de la historia de la filosofía. Así, por ejemplo, dirá que el dios platónico y la materia aristotélica se sintetizan en la unidad alejandrina. Este esquema triádico lo proyecta, igualmente, en los diversos órdenes de la realidad: física, psíquica, biológica, social, espiritual, política y religiosa; lo hace especialmente en una larga y grandilocuente conferencia en el Ateneo de Madrid, el 13 de mayo de 1861. En ese mismo discurso da su versión entusiasta del sistema hegeliano en general: "Río sin ribera, movimiento sin término, sucesión indefinida, serie lógica, especie de serpiente que, desde la oscuridad de la nada, se levanta al ser y del ser a la naturaleza y del espíritu a Dios, enroscándose en el árbol de la vida universal'. (Fraile, G., O. C., 81 y ss.). Sus obras más significativas son Ideas democráticas (1867), Cuestiones políticas y sociales (1870), Miscelánea de religión, arte y política (1874) y Ocaso de la libertad (1877).

Pero, en definitiva, las ideas de Hegel no llegaron a arraigar del todo en España por influencia, precisamente, del krausismo. Y así, mientras en el resto de Europa el hegelianismo se expandía sin obstáculos y el krausismo estaba oculto en alguna universidad belga, en España sucedía lo contrario: Hegel era poco conocido y Krause florecía sin límites.

Junto al hegelianismo, se dieron en España algunas manifestaciones del panteísmo anteriores o independientes del krausismo. Éstas fueron, entre

otras, las de los hermanos José y Juan Álvarez Guerra. Miguel López Martínez intentó armonizar el panteísmo con el catolicismo; según él, la razón es el atributo diferencial del absoluto específico humano que aspira al infinito por su identidad con el absoluto universal. Los seres son modificaciones de una esencia eterna; el hombre es la determinación más noble de la esencia, una e infinita que se modifica perpetuamente...; la creación es una modificación de Dios. Otros panteístas fueron F.Bonosio Piferrer, Justo Rodríguez Alba y Pedro Sala y Villaret (Fraile, G., O. C., 83).

2.1.2. El krausismo y su especial sintonía con el pensamiento español

Pero la verdadera apertura y conexión del pensamiento español con la filosofía alemana se realizó a través del krausismo. Veamos las razones. Antes de entrar en las circunstancias concretas de cómo penetró el krausismo en España a través de J.Sanz del Río, conviene ver la afinidad de aquél con el pensamiento español. El krausismo fue capaz de dar cobertura al liberalismo español y convertirse así en la ideología de fondo que le dio fundamento y justificación:

> La renovación profunda, en sentido liberal y moderno, que afecta a la visión del hombre, del mundo, de la vida y de la sociedad... se bebe en las fuentes de la filosofía romántica de las que saldrá el krausismo (Del Río, Á., Historia de la literatura española, Nueva York, 1963: 108).

Liberalismo y krausismo se implican mutuamente, de forma que el primero alcanza su máxima expresión política y filosófica en el segundo. El krausismo inspiró, pues, la reforma de la sociedad española.

¿Por qué fue Krause, y no Hegel, el impulsor de la renovación del

pensamiento español? Cuando Sanz del Río fue a estudiar filosofía a Alemania y eligió a Krause, Hegel no estaba en su mejor momento en Alemania y Schelling era absolutamente desconocido en España. La razón de mayor peso en esa elección por Krause fue que, en la filosofía krausista, se daban una serie de afinidades filosófico-espirituales típicas de la sensibilidad religiosa y de la cultura españolas, así como una serie de implicaciones ético-prácticas muy acordes con la reforma social y política que llevaban adelante los liberales en España. Éste era el doble condicionante que hizo que el krausismo cuajara tan bien en este momento de la política y del pensamiento español. Conviene insistir en esta afinidad místico-espiritual. El krausismo conectó con esa corriente subterránea heterodoxa y libertaria que venía desde Erasmo hasta la Ilustración y que representaba la línea de renovación y de libertad de conciencia que entonces conectó con la Reforma protestante y que ahora conectaba con la ilustración interrumpida. Es la línea creadora, libre, mística y heterodoxa que siempre se ha opuesto a la ortodoxia institucional católica proveniente del Concilio de Trento y que fue la que ensambló la alianza entre el trono y el altar. Conviene insistir en la conexión del krausismo con esta larga corriente renovadora española que viene de tantos siglos atrás. He aquí una clara corroboración de Luis Araquistáin refiriéndose al krausismo:

> Esta filosofía en efecto, es una mística y, en el fondo, un enlace con la mística española del siglo XVI. Ésta es una de las explicaciones de que tuviera tanto arraigo en la España del siglo XIX. Se equivoca Menéndez y Pelayo cuando afirma que "pocos saben que en España hemos sido krausistas por casualidad". No hubo tal casualidad. Sanz del Río fue el krausismo, como quien dice, a tiro hecho. Ya era krausista, por lo menos potencial, antes de salir de España. Lo confiesa en su primera carta a José de la Revilla: la

> convicción de que la doctrina de Krause es "la eterna, la absoluta Verdad" nace de la doctrina misma, "que yo encuentro en mí". Llevaba el krausismo consigo: era krausista avant la lettre (El pensamiento español contemporáneo, Buenos Aires, Losada, 1968: 26-27).

En efecto, Menéndez y Pelayo, a pesar de su fe católica, no vio esta profunda conexión del krausismo con la mística española y trató a Sanz del Río de manera impropia de un hombre tan inteligente y honesto como él. Ésta es una razón por la que no cuajó en España la rigurosa dialéctica racional de Hegel tan alejada de este elemento místico y vitalizador del krausismo. Por tanto, éste empatiza con un aspecto decisivo de la idiosincrasia española: "El krausismo es ante todo una filosofía mística con una moral estoica. Y ambas cosas tienen una espléndida tradición española... El krausismo se enlaza con nuestro misticismo y despierta la tradición universalista y humanitaria de nuestro senequismo y el internacionalismo jurídico de nuestros teólogos del siglo XVI (Llopis, R., "Sanz del Río y el krausismo", en Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura, París, 1954, n° 9).

Pero, además de este aspecto místico y ético, existe otro de carácter filosófico y social que vincula al pensamiento español con Krause y no con Hegel. Es el énfasis que el krausismo pone en lo individual como oposición al intervencionalismo estatal típico del hegelianismo. Si Hegel diluye al individuo en el absoluto, los krausistas españoles insisten en los derechos de la persona, de acuerdo con la ideología liberal. La libertad del individuo es la piedra angular de ese nuevo edificio de la renovación española, a manos del liberalismo. Ésta era la razón de por qué Pi y Margall seguía a Hegel intelectualmente y se olvidaba de él en el plano político para poder así reclamar la libertad individual y el federalismo. Sin esta perspectiva de

afinidad entre krausismo y liberalismo, no se explica la difusión alcanzada por aquél en España. El krausismo era la filosofía más afín tanto a la sensibilidad religiosa como a las condiciones político-sociales españolas de aquel momento (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, Madrid, Espasa-Calpe, 1984, tomo IV, 405 y ss.).

2.2. El pensamiento filosófico de Julián Sanz del Río

El krausismo significó la apertura del pensamiento español a la filosofía alemana. Ésta le iba a iniciar en concepciones universales que trascendían los límites sin perder la propia idiosincrasia. En este sentido, el krausismo aportó un orden cósmico llamado "Realismo racional" el cual conlleva una concepción orgánica del mundo en la que se integraron equilibradamente el ser, el pensamiento y la acción. Es la más sólida sistematización filosófica del siglo XIX español. El krausismo tiene, también, otra connotación en España: ser continuador de la Ilustración interrumpida por las causas políticas o ideológicas descritas en el capítulo anterior. Al mismo tiempo, como se apuntó antes, legitimó al liberalismo con su aportación filosófica, ya que no andaba éste demasiado holgado de recursos ideológicos. Pues bien, el vehículo introductor del krausismo en España fue Julián Sanz del Río, cuya filosofía se pasa a exponer a continuación.

2.2.1. Vida, obra y caracteres de su pensamiento (1814-1869)

Julián Sanz del Río nació en Torrearévalo, Soria, en 1814. Hizo estudios de filosofía en el Seminario de Córdoba y se licenció en Derecho en la Universidad de Granada. Después, en Madrid, se doctoró en Leyes llegando a ser profesor de Derecho. Fue, desde los estudios de Derecho, como llegó a ponerse en contacto con la filosofía de Krause pues conoció, en profundidad, la obra Curso de derecho natural, de H.Ahrens, discípulo de Krause que vivía

exiliado en Bruselas. La sólida fundamentación de la filosofía del derecho a lo largo de la historia alcanzaba su culminación en la filosofía de Krause y eso llamó poderosamente la atención de Sanz del Río.

En 1843 fue nombrado catedrático interino de Historia de la Filosofía por el ministro Pedro Gómez de la Serna. Pero, para mayor preparación, éste le invitó a hacer estudios de Filosofía en Alemania abandonando la cátedra. Justo en el viaje, Sanz del Río se detuvo en París y allí conoció a Victor Cousin y su eclecticismo espiritualista que le decepcionaran tanto como el estado de la filosofía en Francia. En cambio, en Bruselas se encontró con H.Ahrens, que le causó una magnífica impresión aparte de conocer ya su obra Curso de derecho natural. Ahrens, antiguo discípulo de Kraus en Gotinga y exiliado en Bruselas, le recomendó integrarse en el grupo de krausistas de Heidelberg: Leonhardi Schiepake, Gervinus y Jorge Weber. Así lo hizo dedicándose con entusiasmo a la filosofía krausista. Tuvo esta dedicación el carácter de una verdadera conversión no sólo filosófica, sino psicológica y religiosa, tal y como se lo expresa en carta a su protector José de la Revilla (Sanz del Río, Cartas inéditas, Madrid, 1874: 10).

Por acontecimientos familiares, regresó a España en 1844 y estuvo retirado en Illescas (Toledo) durante nueve años, dedicándose al estudio y la traducción de las obras krausistas. Después, en 1853, solicitó la cátedra de Filosofía, que le fue concedida. En ella se dedicó, exclusivamente, a exponer el krausismo. Como sólo era doctor en Derecho, hizo en 1855 la tesis doctoral en Filosofía con el título de La cuestión de la filosofía novísima; en ella resume los principios del sistema krausista de la ciencia. En 1857 pronunció la lección de inauguración del curso en la Universidad de Madrid, que fue un canto al krausismo. Desde entonces se dedicó públicamente a la extensión de esta doctrina y se erigió en referente ideológico de los

librepensadores españoles. Formó un grupo de intelectuales que expandieron el krausismo llegando éste a su apogeo hacia 1870. En 1860 Sanz del Río publicó su obra C.Chr. Krause, Sistema de la Filosofía. Metafísica. Primera parte. Análisis, Madrid, 1860, e Ideal de la humanidad para la vida, Madrid 1860. Estas tres obras de Sanz del Río desarrollan los grandes conceptos del krausismo español. La tesis doctoral expone la necesidad de pensar la historia en términos de emancipación y esas dos últimas obras son una fundamentación metafísica de aquélla (Fraile, G., O. C., 122 y ss.).

La filosofía de Sanz del Río tiene un carácter socrático. Más que un sistema compacto, es una filosofía abierta, una norma de vida y de conducta moral, en definitiva, un sucedáneo de la religión. Y, así, él se tiene más por un fundador y apóstol de una nueva religión y una mera moral que por un filósofo sensu stricto. Su discípulo más cercano, Giner de los Ríos, decía que lo que se proponía sacar del Río era "hacer hombres"; creó, no una doctrina, sino una corriente de emancipación espiritual, de educación científica, de austeridad ética... (Giner de los Ríos, "Cuándo nos enteraremos", Obras completas, Madrid, 1922, vol. VII, 231-232). En esa misma línea decía Menéndez y Pelayo que "los krausistas valen más como hombres que como pensadores". En definitiva, el krausismo de Sanz del Río actuó más como estímulo intelectual que como sistema de pensamiento. El propio J.Xirau dirá que "el krausismo no fue sólo un sistema filosófico... sino más bien una actitud integral de la vida' (Xirau, J., "Sanz del Río y el movimiento krausista" Manuel B.Cossío y la educación en España, México, 1945, 21 y ss.). Entre los seguidores del krausismo, no todos aceptaban su elemento doctrinal y metafísico; sin embargo, todos aceptaban su espíritu, su método, su actitud y la libertad de pensamiento e investigación. En este sentido, puede decirse que todos los hombres de la España moderna deben algo al krausismo. Si éste, en un sentido, no llegó a ser escuela, en otro, fue mucho

más que una filosofía; fue una religión, una ética y una praxis. Las doctrinas de Sanz del Río influyeron en la marcha de los acontecimientos políticos y sociales de la España moderna, actuando como instrumento de renovación. En el ámbito intelectual, supusieron un revulsivo y agitación de las conciencias, sin invalidar, por ello, su trasfondo metafísico (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, tomo IV, 422 y ss.)

2.2.2. La metafísica: el sistema de la filosofía. El realismo racional

Al intentar abordar el pensamiento filosófico de Sanz del Río, se presenta un serio problema: la originalidad de sus escritos con respecto a los de Krause. Sanz del Río comparte el ideario filosófico de aquél en todos sus extremos. La base metafísica del sistema krausista sigue siendo en español, igual que en alemán, la obra de Krause titulada Vorlesungen über das System der Philosophie, 1828 (Lecciones sobre el sistema de la filosofia). En ella propone un sistema de doble vía: analítica y sintética. Antes de conocerse bien la obra de Krause, se creía en la originalidad de Sanz del Río. Pero las últimas y exhautivas investigaciones llevadas a cabo por un grupo de investigadores de la Universidad de Comillas en Madrid encabezados por E.M.Ureña y en el que se integran J.L.Fernández, J.Seidel, R.Pinilla y R.V.Orden Jiménez, no dejan lugar a dudas. La originalidad corresponde a Krause. Y lo que hace Sanz del Río es una adaptación, no excesivamente original, de la parte analítica de las Lecciones sobre el sistema de la filosofia, de Krause, a su Sistema de filosofi'a. Comparando ambos escritos, R.V.Orden muestra cómo el segundo, el de Sanz del Río, expone fielmente los contenidos del primero, el de Krause, con la excepción de sus capítulos introductorios que, si bien se apartan del original alemán, están, en realidad, influidos por algunos textos del krausista belga G.Tiberghien (Orden Jiménez, R, Sanz del Río: Traductor y divulgador de Krause, Universidad de

Navarra, Pamplona, 1998). En esos capítulos, Sanz del Río justifica su opción por Krause: frente a la tradición idealista, especialmente la hegeliana, trata de evitar el panteísmo reconociendo la dignidad de los individuos sin reducirlos a nuevas manifestaciones particulares del ser absoluto.

Teniendo en cuenta esta dependencia de Sanz del Río respecto a Krause, es preciso adentrarse en el sistema de la filosofía expuesta por el primero, que llama a este sistema "realismo racional'. Se trata de un realismo donde lo real sea descubierto metódica y científicamente por la razón. Aquí, la primacía de la razón y su destacado papel en cada uno de los pasos del sistema han de servir al encuentro de la realidad. Lo que se alcanza, al final, es una "vista real'. Y la suma de todas las vistas parciales constituyen el organismo científico que es, a la vez, racional y armónico, pero al servicio de lo real. Este realismo racional es una relación filosófica o sistema donde, con el instrumento de la razón, se intenta alcanzar la realidad toda del objeto científico, en todas sus relaciones y perspectivas. La razón es, por tanto, el método para llegar a la realidad, realidad que, al fin, se concentra en el Absoluto-Dios.

Esta prevalencia de la razón no es un rechazo de la fe, sino la convicción de que el proceso cognoscitivo del hombre tiene en la razón el cauce querido por Dios. El krausismo no rechaza la fe, sino que se atiene a los medios naturales. La razón es el camino que Dios ha dado al hombre para que descubra a Dios mismo e investigue el destino del resto de los seres. En eso Sanz del Río se desvía del racionalismo e idealismo absoluto que desconectan la razón respecto de Dios absolutizándola en sí misma. Para el krausismo la razón humana intenta conectar con la razón de Dios. Ése es su origen y su fin. Por tanto, aquí no hay un racionalismo endiosado, ni un planteamiento ateísta que haga de la razón un sustituto de Dios. Nada más lejos del krausismo

español. La razón conduce hacia Dios que es su fundamento, origen y participación (Martínez-Buezas, E, La teología de Sanz del Río y del krausismo español, Madrid, Gredos, 1977: 67 y ss.).

Yendo más en concreto a su estructura y contenido, este sistema se articula en dos vías: una analítica, inductiva o ascendente por la que el espíritu, partiendo de lo múltiple, de lo particular o parcial, se eleva a lo siempre idéntico y total, hasta llegar al conocimiento intuitivo-racional del ser absoluto. Este conocimiento es el supuesto último e inevitable de todo pensamiento, de toda ciencia. Él es el que posibilita cualquier otro pensamiento. A su vez, este conocimiento supremo, absoluto, es el punto de partida de la vía sintética, deductiva o descendente. En la intuición racional del ser absoluto, vemos todo conocimiento posible; de ésta se despliegan las ciencias particulares de modo escalonado subordinándose más a otras bajo su luz (Sanz del Río, J., Cartas inéditas, Madrid, 1875, carta 1.a, 19).

A) La vía analítica: de la intuición del yo a la intuición racional de Dios

El punto de arranque de Sanz del Río muestra una diferencia esencial respecto al racionalismo y el idealismo. Partiendo del idealismo trascendental kantiano, Sanz del Río busca un absoluto igual que Schelling y Hegel, pero, en lugar de partir de un principio a priori como éstos, él lo hace desde un análisis subjetivo de los contenidos de conciencia a través del cual el mundo se revela como un sistema; por tanto, su originalidad consiste en considerar el universo como un organismo científico superior. El sistema de la ciencia comprende todo el conocimiento y las ciencias particulares se integran y relacionan entre sí dentro de la ciencia universal (Jiménez García, A., "Apuntes sobre el sistema filosófico de Krause", en Revista de filosofía, julio-diciembre de 1982: 203).

Por tanto, el punto de arranque del Saber y de la construcción científica es el conocimiento del yo que se presenta de modo inmediato, absoluto y cierto en la conciencia. El conocimiento del yo es conciencia y autoconciencia que entrega la totalidad indivisa del yo. No es resultado de juicios ni conclusiones, evidencia de mi percepción inmediata, anterior a cualquier otra. Esa verdad es "tan verdad como yo soy". A diferencia del yo cartesiano, que se quedó aislado en el puro pensar, el yo del que parte Sanz del Río es un yo constante y extenso y engloba el cuerpo y el espíritu; por tanto, comprende una serie de realidades palpables, indudables. Sanz del Río tenía muy presente el puro racionalismo cartesiano con su pérdida de verdad. Ésta, de momento para él, cuenta con los componentes del yo que forman un organismo. El análisis del yo irá describiendo paulatinamente lo que se presenta en cada percepción para ir formando el organismo de verdades que constituyen la ciencia. Idea esencial en Sanz del Río es la armonía entre conocimiento y realidad. A las distintas percepciones del conocimiento corresponden los distintos modos y perspectivas del ser.

Ateniéndose ahora al conocimiento del yo, he aquí las realidades que necesariamente se contemplan en esta intuición del yo, es decir, sus componentes y propiedades:

> La respuesta total a esta cuestión puede resumirse en lo siguiente: yo, en mi interior y en particular, soy cuerpo y espíritu como hombre (Sistema de la Filosofía. Metafísica. Analítica, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, 1860: 67).

Es la primera adquisición del análisis: éste se lleva a cabo sobre el yo particular, no sobre generalidades acerca del hombre. Descartes reducía el yo a pensamiento; el krausismo parte del yo individual completo. Y éste se

compone de una doble realidad: la del cuerpo y la del espíritu, las cuales, en su misión, constituyen una única realidad resultante: el yo-hombre. "Yo soy un conjunto de cuerpo y de espíritu como hombre." Como espíritu, el yo es ser, es algo permanente, causa de mis actos y su esencia es la conciencia racional. La sustantividad del espíritu tiene como consecuencia la libertad, la independencia, la responsabilidad y la permanencia. Pero la intuición del yo alcanza también la realidad corporal; por ésta, el yo es una realidad mutable, cambiante. Lo que cambia - el cuerpo - es algo que le acontece a lo que no cambia - al espíritu-. Este sujeto que sostiene el cambio y que permanece en él, es el yo; el yo como sujeto viviente es un fluir sin que el yo se diluya en el cambiar. El yo es, a la vez, sujeto permanente y cambiante que tiene también otros aspectos como realidad sustantiva:

> Bajo estas determinaciones, y en cuanto yo realizo mi esencia como el fundamento y el actor de mis últimos estados, soy, en última propiedad pensamiento, sentimiento y voluntad: yo pienso, siento, quiero. Y todas estas propiedades y sus relaciones las encierro yo en mí mismo, siendo, en lo tácito, el organismo de todo lo particular y lo propio contenido en mí (ibíd., 67).

Hay que subrayar que el yo es un organismo, es decir, que es un todo cuyas partes están armónicamente ordenadas entre sí. El organismo significa unidad y vinculación de los componentes en orden a la común finalidad del compuesto. El yo con sus diversas funciones muestra unidad de acción. El yo es potencia, actividad y fuerza; es pensamiento, sentimiento y voluntad, orientadas desde la realidad interior. De este primer organismo constituido por el yo, saldrán las diversas imágenes de otras integraciones orgánicas que irán perfilando el organismo total del Dios Absoluto (Martínez-Buezas, F., O. C. 76 y ss.).

Ahora bien, la relación entre cuerpo y espíritu en el hombre es un reflejo microcósmico de lo que ocurre en el cosmos. Cuerpo y espíritu poseen distintas naturalezas aunque están relacionadas. El cuerpo es una parte de la Naturaleza y ésta está en oposición al Espíritu. Es decir, desde el yo humano, se abre la perspectiva al acceso a la Naturaleza como conjunto de todos los seres físicos y al Espíritu como realidad distinta y opuesta a la Naturaleza. Tenemos, pues, el reino de la Naturaleza y el del Espíritu que se conjugan en un tercer reino que es la Humanidad, conjunto de todos los hombres que han existido y existirán. Así, tenemos tres esencias o entidades relativas: Naturaleza, Espíritu y Humanidad. Ésta sintetiza las otras dos aunque sea también relativa. Siendo las tres esencias parciales y limitadas, reclaman, a su vez, un fundamento en un todo, en una esencia primaria e infinita de la que deriven.

La finitud entitativa de los diversos reinos o esencias no desaparece al adscribirse a un organismo superior. Cuerpo y espíritu formaban un organismo en el yo humano; Naturaleza y Espíritu lo formaban, a su vez, en la Humanidad. Pero la finitud permanece en todos los miembros del conjunto, sea éste individual o colectivo. Es decir, ambos reclaman fundamentación. La finitud es signo de algo superior que la sostiene. Y ese fundamento explicativo de los seres es uno; no puede admitirse que sea múltiple. El fundamento absoluto último y radical ha de ser uno:

> Porque la cuestión y relación del fundamento sólo termina en su fundamento único de todos los seres particulares, como la particularidad y diferencia sólo a la totalidad una se refiere absolutamente, y encierra en ella toda su razón (Sistema de la Filosofía. Metafísica. Analítica, 162).

Existe, pues, un único fundamento del mundo con carácter de absolutidad. Ese fundamento es infinito, subsistente por sí y posibilitante de todas las subsistencias finitas. Es decir, es el origen de las cosas que proceden de él y hace que éstas lleven el sello de su fundamento. O sea, las cosas son del fundamento, en el fundamento, y según el fundamento. Tal es la raíz panenteísta del krausismo español. Las cosas finitas encuentran en el Absoluto su razón y explicación.

Dios funda y da razón del ser de las cosas, siendo el ser que es y el origen de todos los seres. Y esta relación hace que Dios no pueda ser considerado totalmente fuera de las cosas que funde ni que éstas puedan ser consideradas totalmente fuera de ese fundamento que es Dios. El eterno problema filosófico de la distinción entre Dios y las criaturas, sin romper la relación entre ambos, está aquí muy presente gravitando en el pensamiento de Sanz del Río. No quiere ser panteísta, confundiendo e identificando el ser de Dios y el de las criaturas; se opone, también, a una independencia total y sin relación entre ellos, de ahí el panenteísmo específico del krausismo: las cosas no son Dios, tampoco están al margen de Él, sino que son en Él.

El krausismo español descubre al ser supremo dotado de las mismas creencias que había encontrado en el análisis del yo, salvando las distancias y removiendo las notas de finitud existentes en nosotros. Y así se obtiene noticia e imagen de la realidad de Dios. "Yo hallo, pues, aquí las mismas esencias que he conocido en el yo y en la naturaleza" (ibíd., 291). Y esas notas son la realidad, la unidad, la mismidad, la totalidad... Al ser todo esto en grado supremo e infinito, se infiere la absoluta procedencia de todo lo que es de la única fuente; el ser supremo. Éste comprende la totalidad de los seres, contiene todo lo que es y absuelve y resuelve en sí toda relación y oposición.

Si se pregunta por la existencia de este Ser Supremo, la respuesta está en que ese ser se nos revela como formalmente justo y uno. El ser se pone a sí mismo por propia iniciativa incondicionada, por la fuerza y la potencia de su esencia divina. La existencia es su ser mismo y este Ser es causa y razón de todo lo demás. Hacer problema de su existencia es absurdo. Su ser es su existencia misma. El Ser Supremo es infinitamente su existencia y su forma. Es "la infinidad de la existencia' y, por tanto, "el original infinito

Pero el que todas las cosas nazcan y dependan del Él no quiere decir que se identifiquen con Él. Sanz del Río y el krausismo rechazan el presente el panteísmo. Los seres finitos existen en, según y bajo Dios. Es la expresión del panenteísmo. En resumen, la existencia se predica primo et per se de Dios y sólo derivadamente de los demás seres que la reciben de él (Martínez-Buezas, F., O. C. 88 y ss.).

Pero Dios no sólo es el fundamento de nuestro ser, sino, también, de nuestro conocer. El hecho de que el objeto del conocimiento de Dios sea absoluto imposibilita que su fundamentación radique en la finitud humana y exige ponerlo en el haber de aquél. Dios es quien fundamenta nuestro conocimiento de él:

> Porque el Absoluto es conocido como aquel que en nuestro mismo conocer de ello es fundado y mostrado, pues siendo el objeto de este conocimiento absoluto, no puede ser el fundamento de conocerlo otro que el ser mismo infinito absoluto. Una vez, pues, que pensamos en este término: el Ser o Dios, sabemos que este pensamiento, aun como pensamiento nuestro, no es fundado y causado por nosotros, ni por otro ser finito, sino que su posibilidad y realidad sólo es fundada en el objeto mismo, absolutamente;

> pudiendo decir así: el Ser funda en mí absolutamente el pensamiento con que yo lo pienso y conozco, o de este modo: fundamentalmente (racionalmente) pensando, pienso el ser absoluto y bajo el absoluto, pienso racionalmente lo finito opuesto a mí y lo conozco (Sistema de la Filosofía... O. C. 349).

La criatura no sólo está en dependencia óntica del Absoluto, sino, también, en dependencia gnoseológica. La infinitud es la fuente de donde procede el conocimiento que tenemos de Dios aunque el medio para iniciar el camino cognoscitivo sea la intuición del yo. Encontramos, de nuevo, a Dios, en el campo gnoseológico, como centro y realidad que hace posible tanto nuestro conocimiento de él como el conocimiento más próximo a nosotros, el conocimiento de los demás seres finitos. O sea, que Dios es también el fundamento de la misma potencia subjetiva del conocer. Aquí reside uno de los puntos más específicos del krausismo español. La valoración de la razón en éste no proviene de una suficiencia o arrogancia del hombre. Al contrario, éste se siente fuerte y seguro en el uso de la razón porque ésta procede de Dios. Por la razón, cuya fuerza radica en Dios, llega el hombre al conocimiento de aquél. Ésta es "la vista real y suprema del hombre", el supremo conocimiento de todos.

Desde esta "vista real suprema", el conocimiento se expande a las demás cosas, a todo conocimiento actual y posible. El conocimiento de Dios es el punto focal y fundamental; desde él, el hombre mira y llega a las cosas participando de la luz divina. La razón humana depende de la divina y así extiende, con su luz, la luz divina. El intento filosófico-teológico del krausismo español consiste en cargar la mirada racional del hombre de esta luz divina, para, desde ella, ver las cosas como fundadas en Dios.

La percepción analítica que comenzó por el conocimiento del yo ha llegado a un conocimiento absoluto que contiene en sí todos los otros conocimientos. El esfuerzo ascendente ha sido coronado por esta intuición racional de Dios; desde ella adquieren luz los demás conocimientos (Martínez-Buezas, F., 100 y ss.).

B) La vía sintética: del conocimiento de Dios al conocimiento de las diversas ciencias

La conclusión de la vía analítica fue la intuición racional de Dios, o sea, la intuición del principio objetivo del ser y del conocer llevada a cabo por razón humana. Es el conocimiento clave porque en él están fundados y contenidos todos los demás. Desde esa base, como verdadero cimiento, se comienza a construir todo el andamiaje científico porque desde Dios se explican todas las demás realidades tanto en su entidad individual como en sus relaciones. Es, pues, una deducción teológica, pues, desde la realidad divina, aparecen iluminadas las demás realidades en su esencia interior y en sus relaciones. Partiendo de Dios, el krausismo español intenta alcanzar una sistematización científica que revela la presencia de Dios en todos los momentos y cada una de las esferas de ese organismo. Ahora Dios está al principio de la deducción y se la va descubriendo paulatinamente, causando y fundando todos los momentos de la síntesis:

> Nuestro sistema científico abraza el conocimiento fundamental en el principio o en la vista real de estos objetos primeros (cosmológicos, psico lógicos y fisiológicos); pero siendo en toda la ciencia una y la misma ciencia de Dios o la Teología (Sistema de la Filosofía. Metafísica. Sintética, Museo Pedagógico Nacional, Madrid, 1860: 16).

Este intento científico que se quiere conseguir tiene, metodológicamente, dos directrices: teológica y racional. Teológica porque parte de Dios y las líneas del recorrido son el desarrollo de ese punto de partida. Y el guía de ese recorrido es la razón, no otra instancia. Esta ciencia pretende la captación del objeto en todas sus líneas y amplitud. Y se realiza a base de una vista real que el espíritu obtiene de la realidad total sin restricciones ni parcelaciones, mediante un proceso deductivo a partir del "principio objetivo" que es el conocimiento racional de Dios. La contemplación del objeto se hace holística para obtener todas las perspectivas y dar como resultado una visión orgánica de la ciencia (Martínez-Buezas, F., 112-113).

Sanz del Río expresa esta segunda parte del sistema, o sea, la sintética tanto en su cátedra como en conversaciones con sus discípulos y la difundió en autógrafos.

Dios no es sólo el fundamento de las esencias y de los seres, sino que, en virtud de la correspondencia entre razón y realidad, es también el principio de donde se deriva la diversidad de las ciencias que corresponden a las diversas clases de seres. El conjunto de éstos y de las ciencias constituye un organismo divino, armónico, sostenido por la primera verdad y el primer ser que es Dios. El sistema de la ciencia comprende todo el conocimiento; por tanto, las ciencias particulares son piezas u organismos parciales del sistema científico total relacionadas entre sí y con el todo:

> El sistema de la ciencia debe comprender todo el conocimiento posible al hombre, y bajo este concepto las ciencias particulares deben ser organismos parciales del sistema total científico, relacionados entre sí y con el todo, a la manera que los miembros y órganos de nuestro cuerpo se ligan entre sí y con el cuerpo todo.

> Concebimos, según esto, la ciencia como una unidad de conocimiento interiormente varia y múltiple, es decir, unidad orgánica, donde el organismo es la forma, el saber es la materia o el contenido de la ciencia (Sistema de la Filosofía. Metafísica. Analítica, 16).

Como el orden lógico se corresponde con el ontológico, describir los grados de conocimiento equivale a reproducir los grados de realidad. De aquí las diversas divisiones de las ciencias. De la ciencia fundamental que tiene por objeto la esencia divina, se deducen o derivan articuladamente todas las ciencias particulares. Su contenido es esquemático, formal; consiste en una articulación de principios o categorías que han de regir la investigación de cada una de las ciencias subordinadas. Las cuatro primeras ciencias que se derivan de esa ciencia fundamental son éstas:

1.La teoría de la Esencia Original: la filosofía.

2.La ciencia de la Razón o del Espíritu.

3.La ciencia de la Naturaleza.

4.La Teoría de la Esencia Integral o Antropología.

Aquí se ve ahora cómo la metafísica sintética recorre el mismo camino que la analítica pero a la inversa. En ésta, la investigación se remonta inductivamente desde la intuición del yo, a través del cuerpo y del intelecto, hasta la intuición racional de Dios. En la metafísica sintética, la investigación comienza deductivamente desde la intuición de Dios, a través de la Naturaleza y el espíritu, hasta el yo, hasta el hombre. El yo se revela ahora como el individuo humano. El hombre, que es la síntesis de las dos esencias

finitas del universo, es la esencia finita más elevada que ha salido de las manos divinas.

En un plano inferior al de estas cuatro ciencias primarias, la ciencia fundamental da lugar a otro grupo de ciencias particulares. Como la doctrina expresa un organismo divino, todas las ciencias particulares son engendradas en Dios y mediante Dios. El organismo es lo que funde la multiplicidad en la unidad sin destruir aquélla. Esta unión, igual que la de las células en un organismo vivo, es dinámica, no estática; esa fusión tiene un fin, un actividad intencional. Todo lo orgánico es, al mismo tiempo, principio y fin de cada uno de sus miembros y cada uno de éstos cumple su función en la medida en que desarrolla lo que hay en él de potencial específico (López Morillas, J., El krausismo español, México, FCE, 1980: 36).

Las ciencias particulares son aquellas que abordan las diferentes esenciales de Dios: la primera es la Matemática, ciencia de la cantidad o magnitud que estudia los conceptos físico-matemáticos de espacio, tiempo, movimiento y fuerza; en segundo lugar, está la Lógica, que investiga las leyes del pensamiento racional; en tercer lugar, la Estética, que estudia la belleza como uno de los atributos divinos; y la Ética es la ciencia de la vida individual y colectiva humana, que estudia cómo la suprema bondad, otro atributo divino, se actualiza en el ser humano. Más que una ciencia normativa, fundada en mandatos y prohibiciones, la ética invita al hombre a desarrollar toda su potencia moral, y esto coincide con la plenitud vital que resulta del conocimiento racional de Dios (ibíd., 37). Una vez más, conocimiento y práctica van profundamente asociados. Se trata de conocer y realizar el bien en la mayor medida posible. De ahí que, al vincular conocimiento y bien, el mal moral no tenga entidad. El mal sería, como en la concepción socrática, carencia del bien. A estas cuatro ciencias habría que

añadir la filosofía de la historia que se va a tratar en el punto siguiente.

En resumen, todo este cuadro de ciencias forman el organismo completo del saber humano que depende y está enmarcado en el conocimiento de Dios, el cual da coherencia y sentido holístico al conjunto.

2.2.3. La filosofía de la Historia: el ideal de la Humanidad. Los tres estadios de la Historia humana

La preocupación por el hombre ocupa un lugar central en la filosofía de Sanz del Río. En el hombre se verifica la unidad de Naturaleza y Espíritu que toma cuerpo en la idea de la Humanidad. Las distintas culturas y períodos de ésta son otros tantos grados de ascensión hacia Dios, cuya culminación es la Humanidad racional. Ésta es la unificación de los seres espirituales y racionales en la que se han integrado orgánica y jerárquicamente las diversas asociaciones como la familia, la nación, etc. hasta llegar a la comunidad última y superior que es la Humanidad racional. Estas ideas fueron expuestas por Krause en su obra: Urbild des Menschheit (Ideal de la Humanidad). La obra de Sanz del Río Ideal de la Humanidad, que lleva, por tanto, la misma denominación que la de Krause, no es, como se ha creído hasta hace poco, una mera adaptación de la obra de Krause a las necesidades intelectuales y morales de la cultura española. Sanz del Río se atribuyó la originalidad de esta obra en el Prólogo de la misma, nota 1. Los comentaristas de Sanz del Río y los krausistas españoles vieron en ella la obra original de éste. Pero las investigaciones de E.Ureña y su equipo, como se apuntó antes, fueron contundentes: demostraron que dicha obra tampoco es una adaptación, sino una traducción literal, tanto de la obra de Krause con ese título, como de otros ensayos y artículos del filósofo alemán (Ureña, E., "El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su Ideal de la Humanidad", en Pensamiento 44

[1988] 25-47).

Aparte de este problema filológico, el hecho es que la publicación de esta obra en tales condiciones por parte de Sanz del Río fue la que más contribuyó a alumbrar una nueva y enriquecedora perspectiva del krausismo español. Las obras anteriores, analizadas más arriba y de corte metafísico, quedaron, más bien, para un grupo reducido de iniciados. El Ideal de la Humanidad, en cambio, adquirió un enfoque más universal. El pensamiento de una alianza o hermandad universal de los hombres, que Krause había madurado, hacía frente a la idea de un Estado mundial de corte napoleónico. De ahí emanaba un pensamiento filosófico, universalista y educativo frente a la razón totalitaria de Hegel y el cienticismo deshumanizador del siglo XIX. Esta visión alternativa de la modernidad está muy presente en el Ideal de humanidad de Sanz del Río (Sánchez Cuervo, A.C., O. C. 160). El hecho es que esta obra tuvo un gran influjo en la cultura moderna española. Fernando de los Ríos decía de ella que era el "libro de horas de varias generaciones krausistas". La aportación de Sanz del Río es la acomodación de esas ideas a la mentalidad española y la creación de un lenguaje filosófico español. De ahí, también, la valoración tan positiva que, en este sentido lingüístico, hace de ella Unamuno:

> Pocos movimientos espirituales han sido más fecundos y beneficiosos en España que el que provocó y fomentó aquel bienhadado krausismo, tachado de bárbaro y maldecido por quienes, sin conocerlo, se han dejado invadir y vivificar de no poco de su espíritu. Hay un sinnúmero de giros, de matices de expresión, de modismos, hasta de vocablos, que debidos a aquel movimiento han entrado en el curso general y se repiten a diario en la prensa misma (Unamuno, M. de, "Contra el purismo", O. C., Tomo 1, Madrid,

Escelicer, 1966: 1.069-1.070).

Ciñéndonos ahora al análisis de esta obra de Sanz del Río, hay que destacar, como lo hace él mismo, su carácter de filosofía práctica y, por tanto, su impulso para la reforma y renovación de la sociedad española. Sin estar reñido con esto, el libro tiene un carácter utópico por cuanto señala el ideal al que deben tender los cambios de las estructuras sociales y políticas; la utopía es el motor del cambio. El proyecto de esa renovación exige una reflexión del lugar del hombre en el mundo que convierte esta obra en una filosofía de la historia.

La filosofía de la historia es la más importante ciencia de las que se deducen de la ciencia fundamental. Y tiene que ver con la concepción religiosa del krausismo: es una proyección de ésta en la historia. El mundo y su historia es un momento libre determinado por Dios. En lo temporal, pues, se revela lo eterno y la misión del filósofo de la historia no es describir meramente los sucesos históricos, sino descubrir, bajo la multitud de éstos, las autodeterminaciones de la esencia divina. Los meros sucesos históricos, como algo particular y positivo que son, se comprenden verdaderamente sólo cuando se miran como una mani festación parcial y limitada de la esencia divina. Aquí habría que destacar, claramente, la diferencia krausista entre historia interna y externa o, dicho de otra manera, historia "verdadera" y "cuasi-verdadera". La historia interna, que es la auténtica, es una historia formal, de las ideas: "Las ideas son la antorcha que debe alumbrar el ojo y la senda del investigador histórico apetente de realidad".

Entre estas ideas y el montón de hechos históricos, hay una contradicción aparente, no real. Frente al criterio racionalista que opone razón frente a historia, Sanz del Río, siguiendo a Krause, propone la fórmula idea frente a

ideal. Éste no es la antítesis de aquélla, sino sólo su actualización parcial. La idea es siempre idea de Dios, y, por tanto, algo aprióricamente inalcanzable; el ideal de la humanidad, en cambio, es la aspiración constante de llevar a plenitud la existencia humana. Y esa plenitud vital corre pareja con el conocimiento de la esencia divina y de sus manifestaciones temporales. La filosofía de la historia ha de descubrir la idea de Dios en las diversas etapas de la evolución de la humanidad. La realización de esta idea en el tiempo es abordada desde el desarrollo de las facultades humanas (López-Morillas, J., O. C. 40-41).

El nervio conductor de la filosofía krausista de la historia es concepción dialéctica abordada más arriba en la metafísica. Tanto en la vía analítica como en la sintética, el conocimiento parte de una simple unidad, bien sea la del yo (en la analítica), o la de la intención racional de Dios (en la sintética), y, atravesando una etapa de diferenciación, concluye en una síntesis armoniosa superior de los contrarios. Los tres momentos de la dialéctica corresponden a las tres edades que se manifestaban en la existencia de todo ser finito: infancia, juventud y madurez, o, lo que es lo mismo, indiferenciación, oposición y armonía (Ideal de la Humanidad, 1871: 240-255). Ésta es la ley de toda existencia finita. Desde la unidad infinita de Dios que comprende en sí, a la vez que trasciende todas las esencias finitas y todas las oposiciones, se desciende hasta la unidad finita del hombre. A su vez, la vuelta de éste a la unidad con Dios es el criterio diferenciador de los estados que el hombre recorre hasta reintegrarse con su creador. En cada uno de ellos, el ser humano se ha forjado una idea específica de Dios. Son tres concepciones de Dios a la vez que del mundo y del hombre mismo (López Morillas, J.,O. C., 41).

A) Primer estadio: la infancia o indiferenciación

El hombre primitivo se halla instalado en el mundo de manera rudimentaria e inconsciente; está como identificado con la naturaleza sin distinguirse de ella. Su noción de Dios se asemeja a la de la madre nutricia; depende de ella en todo; no hay distinción entre él y la naturaleza, entre Dios y él; es una plena fusión e indiferenciación. Esta unidad fundamental entre Dios, mundo y yo es la etapa inicial de la historia. Se trata de una vida sencilla e inocente que, más tarde, se añorará bajo el concepto de Paraíso terrenal. Es el pasado mítico o edad de oro en que las cosas gozaban de su inocencia original.

B) Segundo estadio: la juventud u oposición

El hombre va tomando conciencia de las cosas de su contorno vital, los distingue y se ve atraído por ellas. Actúa sobre ellas para dominarlas, poseerlas y, en definitiva, para independizarse de ellas. Y, así, se va desvinculando también de aquella primitiva unidad con la naturaleza y con Dios, típica de la infancia. Pero eso no quiere decir que el hombre rompa con Dios, sino que su relación con Él toma un cariz diferente. Lo que antes era ciega sumisión ahora es motivo de fantasía e imaginación. Después de perder a Dios de una manera, el hombre espera encontrarlo de otra. ¿Cómo? Buscándolo en la naturaleza, en las cosas admirables que ve a su alrededor. Así nace el politeísmo en sus diversas perspectivas: fetichismo, culto a las fuerzas naturales, a los héroes, etc. Todo ello es una proyección de la fantasía. Todavía no se vislumbra la aparición de las facultades morales del hombre.

Pero lo que sí es característico de esta época es la idea de oposición sin unidad en la que el mundo se fragmenta en diversos componentes y se reproducen conflictos entre alma y cuerpo, individuo y sociedad, etc., es

decir, se da una disociación entre Naturaleza y Espíritu.

C) Tercer estadio: la madurez o armonía

Este estadio, del que forma parte nuestra época presente, comienza cuando el hombre vuelve sobre sí mismo y descubre su conciencia y ésta como imagen del Dios único. Hay que recalcar que el aspecto más importante de este descubrimiento es el de la unidad de la propia conciencia. Más allá de la innumerable variedad de estados físicos y psíquicos, el hombre percibe esa especie de soporte único de todos ellos, que es también, y a la vez, origen y fin de todos ellos. Si la actividad humana de la etapa anterior era centrífuga, volcada al exterior, ahora es centrípeta, volcada al interior, para ordenar todo ese caos de impresiones que se presentan a cada instante. En medio de esa vorágine, el hombre se siente uno y el mismo, capaz de dar unidad en el espacio y en el tiempo a toda esa multitud de impresiones. El convencimiento de su propia valía lo lleva a una nueva perspectiva de su lugar en el mundo. Aparece así la dignidad humana por la que el hombre es consciente de su esencial integridad. Pero no se queda ensimismado en este descubrimiento; viendo a multitud de hombres como él con su misma dignidad y atributos, constituye grupos y sociedades con ellos. Y no sólo eso, sino que se pregunta por la conciencia superior divina que sirve de lazo de unión de todos los seres finitos. En definitiva, la unidad de la propia conciencia del yo es el vehículo más adecuado para llegar a la unidad de Dios.

De esta manera viene dado el monoteísmo por la dinámica de la propia maduración. El hombre se pone en contacto con Dios. El conocimiento del Dios único causa un renacimiento en todo el hombre y sus facultades: la imaginación, el entendimiento y la razón. El progreso espiritual de aquí en adelante consistirá en ir depurando la de ese Dios único, depurada a su vez

del antropomorfismo e inspiradora directa de la actividad y los noveles ideales humanos. Esa purificación no es una cosa instantánea, sino lenta y trabajosa cuyo desenvolvimiento constituye el núcleo de la mejor evolución humana (López Morillas, J., O. C., 42 y ss.).

El mismo monoteísmo es una muestra de esa evolución. El primer monoteísmo es el judaico, pero es estrecho y nacionalista; sólo es el Dios de los judíos y no el de todos los hombres... El fallo en la concepción judaica de Dios no es su unidad, sino su particularismo radical. En ese sentido, el monoteísmo cristiano le enmendará la plana al judaico; por medio de Cristo, proclama la igualdad radical de todos los hombres por ser hijos del mismo y único Dios. El cristianismo ha sido, en este aspecto, el paso más trascendental en la historia de la civilización. Por eso, como dice Sanz del Río, el cristianismo ha tenido tantos enemigos; era demasiado el salto que propuso y eso suscitó rechazo. Como doctrina, el cristianismo es irreprochable, pero los cristianos tomaron una actitud parecida a los judíos: rechazo del mensaje y persecución de los no cristianos:

> La esclavitud y la tiranía reinaron aún largo tiempo en la sociedad cristiana... Renegación y martirización del cuerpo, ingratitud para con la naturaleza, su belleza y sus leyes, persecución contra los disidentes, herejías, inquisición, asesinatos en masa de pueblos jóvenes..., guerras civiles y religiosas, interior división y desmoralización de los mejores pueblos, tales han sido los efectos del imperfecto conocimiento de la unidad de Dios y del amor de los hombres en Dios, según fue enseñando por Jesucristo (Ideal de la Humanidad, 1871: 250-251).

El cristianismo es, pues, la flecha de la evolución de la historia que apunta

al espíritu universal, al respeto y amor a todos los hombres a la vez que el respeto, también, a la naturaleza y a la ciencia. La unión de estos dos amores forman la armonía del mundo y de la historia, la unión de naturaleza y espíritu. Cuando los hombres vivan vinculados por el amor de Dios y refiriéndose a Él como causa primera y última, ésa será la vida bienaventurada:

> El hombre todo y toda la humanidad serán elevados en Dios, vivirán más fieles a su destino eterno, más armónicos con la vida del mundo en esferas superiores, así de la naturaleza como del espíritu. Todos los hombres se conocerán y se amarán como una familia de hijos de Dios y destinados a reunirse en la plenitud de la vida divina, y en esta última esperanza reharán otra vez su historia como una edificación nueva (Ideal de la Humanidad, 1871: 277).

A esta tercera etapa la llama Sanz del Río "Sociedad fundamentalmente humana o "Reino de la unitaria Humanidad en la tierra". Ella cumple el Ideal de la humanidad, que es el objetivo de la obra:

> Así llegan la humanidad y el hombre desde la primera edad simple (inocente), y desde la segunda edad opositiva a la tercera edad armónica, ayudados, es verdad, de Dios y del orden divino, mediante influencias suaves, unas animadoras, otras salvadoras, otras severas y expiatorias; pero sin mengua de la libertad, y dejando cada vez harto campo para que pueda tomarlas o rechazarlas temporalmente el hombre, el pueblo, o la humanidad de un cuerpo planetario. Porque la providencia de Dios es siempre racional y total, y mediante esto y en esta razón, es también particular e individual, pero no ésta sin aquélla (Ideal de la Humanidad, 283).

En esta tercera etapa, Sanz del Río vuelca todo el significado utópico y místico de su pensamiento. Será la edad de la realización de la "ciudad universal", "alianza común de los pueblos con Dios", "ciudad de Dios en la tierra". En ella se cumple la realización del destino humano sobre la tierra: "El hombre, siendo el compuesto armónico más íntimo de la Naturaleza y el Espíritu, debe realizar históricamente esta armonía y la de sí mismo con la humanidad, en forma de voluntad racional, y por el puro motivo de esta su naturaleza, en Dios" (Ideal de la Humanidad, 37).

La unión íntima entre la Naturaleza y el Espíritu, llevada a cabo por el hombre, conduce a la alianza entre el hombre y Dios cuya expresión visible es la Humanidad en su plenitud:

> El hombre, imagen viva de Dios y capaz de progresiva perfección, debe vivir en la religión unido con Dios, y subordinado a Dios; debe realizar en su lugar y esfera limitada la armonía de la vida universal, y mostrar esta armonía en bella forma exterior, debe conocer en la ciencia a Dios y el mundo; debe en el claro conocimiento de su destino educarse a sí mismo (Ideal de la Humanidad, 33).

En este párrafo están reflejados los tres ámbitos de realización del hombre: el arte, la ciencia y la educación. Son la expresión sintetizada del núcleo del pensamiento krausista. El hombre aparece también en este texto como idea en cuanto imagen viva de Dios; como historia, en cuanto progresiva perfección realizada en el tiempo, y como ideal, en cuanto voluntad moral encaminada al claro conocimiento de su destino (Abellán, J. L., O. C., IV, 431). Sanz del Río, a partir de estos supuestos, elabora una filosofía de la solidaridad moral del hombre en que, a través de las diversas formas de asociación tales como la familia, la nación, el Estado, la ciencia, la

religión..., se construye una escala jerárquica en que aparece como el fin Ideal de la Humanidad:

> En el conocimiento y el amor de la humanidad universal puede el individuo, pueden las familias, los pueblos y las uniones de pueblos en partes mayores de la tierra, y el pueblo humano en la tierra, vivir algún día una vida entera y armónica. Cada parte y fin de esta vida sólo en forma social tiene su definitivo cumplimiento; por esto los hombres reunidos en la historia terrena están llamados a realizar su común naturaleza y destino en el concurso de todas las sociedades particulares y de cada individuo con ellas. A hacer efectiva esta universal asociación están todos igualmente llamados por Dios, por la razón y la naturaleza, y por su carácter común de los hombres sobre todas las diferencias históricas (Ideal de la humanidad, 35).

2.3. Difusión e influencia del krausismo

Es un hecho reconocido por todos el profundo influjo del krausismo en la orientación del pensamiento y la política española en la segunda mitad del siglo XIX. Sus valores y sus ideas tan acordes con el espíritu español impugnaron la mentalidad y la vida de esa época. Por su orientación práctica, influyó en la moral, la política y la concepción de la vida. Pero, aunque la irradiación del krausismo llegó a los diversos ámbitos de la cultura española, sus representantes formaron un grupo ligado a la Universidad cuyas ideas eran vividas y cultivadas de modo un tanto exclusivo en el ámbito universitario. Esas ideas no llegaban directamente al pueblo, sino a través de mediaciones excesivamente intelectuales.

Se ha discutido si llegaron o no a formar escuela dada la permeabilidad de concepciones, la diferencia de talantes y la libertad de adhesiones. Pero,

aunque la pluralidad era mucha, pudo configurarse un grupo más o menos coherente nucleado en torno a un conjunto de ideas.

2.3.1. Etapas del krausismo

El origen de la irradiación del krausismo puede situarse en las reuniones que celebraba Sanz del Río en casas particulares con sus amigos adeptos a las doctrinas krausistas; al principio, tuvieron lugar en la calle Luna; a ellas asistían Ruperto Navarro, José Álvaro de Zafra, Rafael de Labra, Manuel Ruiz de Quevedo, Dionisio Gómez, Francisco Gayoso, Eduardo Chao y Nicolás Ramírez. Pero esas reuniones fueron adquiriendo consistencia y se trasladaron a la calle Cañizares, formando un verdadero círculo o escuela.

En estas tertulias se ampliaba la reflexión realizada en las cátedras de la universidad que era la verdadera fuente de elaboración de las ideas. En torno a ellas, pueden clasificarse las dos etapas de esta escuela: la primera estaba formada por Fernando de Castro, coetáneo de Sanz del Río y que, adherido al krausismo, significó para éste un aporte fundamental como veremos, y también, Francisco Fernández y González, Francisco de Paula Canalejas, Valeriano Fernández, Juan Uña, Federico de Castro...; la segunda constituyó el grupo más sobresaliente en la difusión y extensión del krausismo, y la formaban Francisco Giner de los Ríos, figura principal que encarnará la idiosincrasia krausista; Nicolás Salmerón, Gumersindo de Azcárate, Rafael de Labra, Facundo de los Ríos, Tomás de Tapia, José de Caso, Urbano González, Manuel de la Revilla, Hermenegildo Giner de los Ríos y Eusebio Ruiz Chamorro. En vez de esta división en dos generaciones o etapas, M.Méndez Bejarano hace una clasificación de los krausistas en derecha, izquierda y centro que no parece demasiado aceptable (Historia de la filosofía en España hasta el siglo XX, Madrid, 1925: 480).

El krausismo proliferó no sólo en Madrid, que fue el foco principal, sino, también, en Sevilla, donde, en torno a Federico de Castro, emergieron figuras como Manuel Sala y Ferré, Tomás Romero de Castilla y Francisco José Barnés y Tomás. También hubo focos destacados en Valladolid, Santiago de Compostela, Salamanca y Valencia.

Un importante problema de difusión del krausismo fue la postura de sus adeptos a la muerte de Sanz del Río. Antes de su fallecimiento, el maestro, aparte de regentar su cátedra de Historia de la Filosofía, había fundado otra para que se explicara su Sistema de Filosofía; en esta última, enseñaron Tomás de Tapia y, después de la muerte de éste, José de Caso. Pero todos pensaron como sucesor, dado su prestigio, en Nicolás Salmerón que obtuvo enseguida la cátedra de Metafísica de la Universidad Central. Sin embargo, las esperanzas se frustraron porque, después de su exilio en París, donde contactó con el positivismo, evolucionó hacia éste, asestando con su deserción un golpe mortal al krausismo. Poco tenían que ver positivismo y krausismo.

Otro tanto ocurrió con la sustitución del maestro en su cátedra de Historia de la Filosofía: parecía que debiera ocuparla el discípulo predilecto, Francisco de Paula Canalejas, dada su vinculación al maestro. Pero resultó que Canalejas también se desvió del krausismo evolucionando hacia el misticismo por influencia de Schleiermacher.

Con estas dos deserciones, la escuela krausista entró en una grave crisis a la muerte de Sanz del Río, con lo que se provocó un vacío en la jefatura espiritual del krausismo. Parece paradójico, pero, al final, la dirección de éste fue a caer en un discípulo que ejercerá la docencia, fuera de Madrid; en concreto, en Sevilla. Se trata de Federico de Castro. Según Méndez Bejarano,

fue "el más consecuente de los discípulos de Sanz del Río" (O. C., 474). Fue fiel a la ortodoxia krausista; despertó adhesiones formando un grupo consistente y con plena dedicación a la enseñanza. Fundó en Sevilla el Ateneo Hispalense y la mensual Revista de Filosofía, Literatura y Ciencias que fueron, igualmente, centros de irradiación del krausismo.

2.3.2. Influencia del krausismo

Pero el hálito que animaba a esta floración de hombres era una mentalidad abierta que se plasmó en los diversos ámbitos del pensamiento español. La línea de esa transformación era la conexión de España con la modernidad y, a la vez, su vinculación con la corriente tradicional. Se trataba de una mentalidad más crítica y creadora que venía operando en España desde el krausismo.

A) La influencia religiosa: Fernando de Castro (1814-1874)

En este panorama, destaca la impronta que el krausismo quiso dar a la religión. En la línea de la libertad de conciencia, surgida en el protestantismo y el liberalismo, luchó contra el dogmatismo romano por hacer de esa conciencia un espacio de relación personal del hombre con Dios. De ahí su universalidad y apertura. Pero esto le hizo chocar frontalmente con el catolicismo oficial, lo cual motivó un grave y delicado problema que podría plantearse así: los más acendrados krausistas españoles quisieron ser simultáneamente fieles tanto a sus convicciones religiosas como a su actitud liberal. Ellos no sintieron incompatibilidad de fondo en sintetizar ambas cosas; fueron las condenaciones pontificias las que lo hicieron imposible.

Aquí es donde se sitúa la misión noble y dramática que intentó Fernando de Castro (1814-1874). Es la figura religiosa del krausismo. Fue carmelita

descalzo y, luego, sacerdote. Pero abandonó el sacerdocio para dedicarse a la labor docente e intelectual. Llegó a ser catedrático de Historia General en la Universidad Central. Allí trató e hizo amistad con Sanz del Río, evolucionando claramente hacia el krausismo desde su postura liberal. En 1868, Castro, junto con Sanz del Río, Castelar, Salmerón y Giner de los Ríos, se vieron envueltos en la "primera cuestión universitaria" por la que todos ellos fueron separados de sus cátedras. Con el triunfo de la Revolución en ese mismo año, fueron repuestos en sus cátedras por la Junta Revolucionaria. Castro fue nombrado rector de aquella universidad, a propuesta de Sanz del Río y éste, decano de la Facultad de Filosofía.

Castro se acercó al krausismo desde sus convicciones liberales y, cuando hizo amistad con Sanz del Río, ya estaba él en plena madurez. No obstante, se hizo krausista convencido y, desde esa posición, intentó compatibilizar la fe religiosa con el pensamiento liberal. Ante la imposibilidad de ese intento, se apartó del catolicismo. La trayectoria de Castro, en este sentido, es paradigmática para los intelectuales liberales y krausistas. Castro sufrió las tribulaciones del llamado "catolicismo liberal'.

El drama personal de Castro, que es extensible a muchos krausistas, es el dolor de un pensador respetuoso con todas las tendencias religiosas que tiene que romper con una de ellas, la católica, por ser fiel a su conciencia:

> El caso de Castro es el del pensador sincero y piadoso que respeta todas las manifestaciones del espíritu religioso, que se aparte de una comunión por exigírselo imperiosamente la conciencia, y que en medio de las vicisitudes de su creencia conserva vivos en el alma los eternos fundamentos de la Religión (Azcárate, G. de, Minuta de un testamento, Madrid, 1876: 37).

La tragedia de fondo consiste en querer ser hondamente religioso y encontrarse de frente, en este intento, con la rígida doctrina católica. Había que elegir inexorablemente. Todavía hubo de sentir mayor dolor al ser, por naturaleza, propenso a la inclusión y la moderación:

> Espíritu reflexivo, inspirado por un alto sentido moral que tiene a un tiempo de la austeridad del estoico y de la dulzura del cristiano; carácter varonil, habituado a concertar la franqueza y el desembarazo con la mesura y la circunspección..., uniendo en su persona el doble ministerio de la fe y la razón, como si quisiera dar con ello testimonio de su íntima alianza (Giner de los Ríos, F., "La Iglesia Española", en Estudios filosóficos y religiosos, Madrid, 1876: 302-303).

Esta misma moderación lo llevaba al ansia y a la tortura de las vacilaciones. Esto mismo le ocurrirá más tarde a Unamuno. Él mismo confiesa sus dudad lacerantes entre los dos aspectos contrarios que ofrece su problema:

> Entreveo peligros que, si bien al que es temeroso de Dios y descansa tranquilo sobre la aprobación de su limpia conciencia no le amedrentan jamás, antes bien los arrostra con frente elevada y corazón sereno, no por eso en momentos en que el hombre es flaco y siente su pequeñez dejan de atribularlo, porque le hacen dudar si quizá él yerra y los que le contradicen aciertan; si tal vez será más prudente seguir a la muchedumbre que va por caminos dilatados y espaciosos, aunque terminen en muerte..., o asociarse a los pocos que suben por veredas angostas, aunque a la larga terminen en vida: que terminar en vida es seguir los derroteros de la razón y la senda

> estrechísima que conduce al templo de la verdad (Castro, Fernando de, Discurso sobre los caracteres históricos de la Iglesia Española, Madrid, 1866).

El ideario religioso de Castro se vertebra en torno a la convicción de que el cristianismo no está reñido con la razón; el espíritu cristiano no se opone a la razón universal humana. Critica al catolicismo, precisamente, por su cerrazón y falta de universidad. No trata de hacer una nueva religión, sino una "nueva aplicación de la religión más conforme a la idea que la ciencia y la sociedad tienen hoy de Dios y del Hombre y al carácter de Universalidad de nuestro siglo" (Abellán, J. L., "Estudio Preliminar", Memoria testamentaria de Fernando de Castro, Madrid, Castalia, 1975: 106). De esa universalidad formarán parte todos los grandes hombres que han alumbrado ideas religiosas: desde Cristo, Buda y Sócrates hasta Descartes, Kant, etc. Se trata, pues, de una proyección eclesiástica de la idea de Humanidad defendida por el krausismo.

Liberalismo y krausismo empatizaron muy bien en España siendo éste una particular expresión de aquél. El liberalismo fue un amplio movimiento que alcanzó su colmen durante el sexenio democrático (1868-1874) pero que estaba en boga también en Europa, ganando las conciencias cristianas y generando ese movimiento llamado "Catolicismo liberal". Fueron importantes los tres Congresos de Malinas donde se defendió el liberalismo y el principio de libertad religiosa, así como la separación de Iglesia y Estado. En esta línea, en España, la concordancia entre krausismo y catolicismo fue invocada y creída por los seguidores de aquél. Así entendieron el catolicismo como una meta donde convergen la religiosidad, el culto y la moral; en concreto, lo vieron como la más alta expresión de los ideales religiosos del racionalismo armónico pero sujeto al cambio y la perfectibilidad como

defiende el krausismo. Sanz del Río, Giner, Azcárate y, por supuesto, Castro no tenían inconveniente en adscribirse al catolicismo. Eran todos ellos sinceros católicos liberales. El krausismo, en su expresión española, era una forma de religiosidad y de moral que en nada se oponía a la religiosidad católica (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, tomo IV, 448 y ss.).

Pero todas las esperanzas se vinieron abajo. La condenación del liberalismo y, por tanto, de la libertad religiosa por el Syllabus y la encíclica Quanta Cura dio un golpe al espíritu de ese cristianismo liberal tanto en España como en el resto de Europa. Y la definición dogmática de la infalibilidad papal declarada por el Concilio Vaticano 1 agravó más esta situación. Los krausistas españoles pasaron horribles crisis a este respecto. Azcárate confiesa que le costó lágrimas de sangre:

> Esta esperanza fue después desvaneciéndose hasta que el Syllabus vino a convencerme de que, si erraban mis antiguos compañeros de las aulas al creer incompatible la Religión con la libertad, la misma Iglesia ha venido a declarar que lo es el catolicismo con la civilización moderna (Azcárate, G., Minuta de un testamento, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1967: 157).

La Iglesia, con su actitud, impidió la conciliación con la modernidad. La crisis religiosa de los krausistas y su repercusión para la historia intelectual en España son descritas por López Morillas diciendo que los intelectuales españoles hasta esa época pretendían ser católicos ortodoxos, pero después, en su mayoría, pasaron a la heterodoxia o al escepticismo. Por tanto un bloque significativo del pensamiento español dejó de ser católico.

El tradicionalismo católico planteó, entonces, una lucha contra el

krausismo que se llamó la polémica de los "textos vivos", en alusión a la forma de enseñanza de los krausistas. La voz más significativa de esa polémica fue la de Juan Manuel Ortí y Lara, de quien se habló en el capítulo anterior, y que fue discípulo del padre Ceferino González;, no aprendió de éste, precisamente, la ecuanimidad y apertura que lo caracterizaban. Al contrario, rechazó, no sólo las enseñanzas del krausismo, sino la postura de los católicos moderados como la de su condiscípulo Alejandro Pidal y Mon. En la misma línea de intransigencia se movieron Francisco J.Caminero Muñoz, Antonio Aparisi y Guijarro, Miguel Sánchez, José Ortiz, Valero Palacín,Tomás Romero de Castilla y Ramiro Fernández de Valbuena.

Las acusaciones que todos ellos hacen al krausismo pueden resumirse en tres: primera: de panteísmo, porque, según ellos, la metafísica krausista no supera la definición equívoca de sustancia que confunde lo absoluto con lo uno y lo infinito con lo total, con lo que se anula el principio de la causalidad eficiente; segunda: de idealismo, porque atribuyen al ser divino una cualidad, la universalidad, que realmente es una abstracción mental; tercera: de ontologismo, porque reconocen la captación directa e inmediata de la esencia divina por delante de todo conocimiento discursivo de Dios (Sánchez Cuervo, A. C., O. C., 168-169). Esta reacción neocatólica actuaba como defensa de unos valores tradicionales religiosos que ayudaban a la identidad nacional y que ese catolicismo creía perder. No entendieron otras fuentes de identidad nacional. De ahí la crisis de "conciencia nacional' vivida por ambos contendientes, cada uno según su identidad e ideario.

B) La influencia política: Gumersindo de Azcárate (1840-1917)

El krausismo fue la expresión ideológica del liberalismo de la burguesía progresista. Según Eloy Terrón:

> Precisamente por la abdicación que hizo de sus principios el partido progresista en 1837 inicia su vida, hacia 1840, el partido demócrata, que durante bastantes años va a incluir las tendencias más democráticas y radi cales, republicanas, y en él se va a desarrollar como un ala importante el socialismo utópico. En el partido demócrata se van a encuadrar muchos de los más fervientes krausistas (Terrón, E., "Estudio preliminar", Textos escogidos de Sanz del Río, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1968: 42).

Se ha discutido la vinculación del krausismo con la Revolución del 68. En principio, ésta no suscitó mucho entusiasmo en los principales representantes del krausismo, pero esa revolución fue el triunfo de la burguesía liberal progresista como clase social secularizadora y esto es lo que representaba el krausismo desde el punto de vista político e ideológico. De ahí su impulso a la secularización y el derecho de asociación que fueron esenciales en la preparación de esa revolución. Abellán delimita los caracteres ideológicos y culturales de este liberalismo progresista del krausismo que sintetizan los dos rasgos esenciales de la modernidad. Por una parte, los krausistas reaccionaron contra el excesivo individualismo liberal, afirmando el derecho de asociación. Pero, por otra, se opusieron al colectivismo socialista enraizado en el hegelianismo que disolvió al individuo en el todo social. De esta manera, el liberalismo progresista defendido por los krausista adquirió un talante a la vez democrático y organicista (Abellán, J. L., O. C, 488). Así se expresan las dos tendencias del krausismo: valor del individuo que hunde sus raíces en el tradicional pensamiento heterodoxo español y valor de la concepción orgánica adquirida por Krause y síntoma inequívoco de los mayores logros de la modernidad. Esta interpretación organicista del liberalismo, según el cual la nación es un organismo vivo, una comunidad orgánica, tiene una connotación romántica que postula un alma o espíritu que anima el

organismo nacional y que se desarrolla en el tiempo y en la historia, siendo entonces ésta una biografía de la nación a gran escala. Este carácter orgánico es una característica esencial de El Ideal de la Humanidad, de Krause.

Gumersindo de Azcárate (1840-1917) es un caso paradigmático de esta significación política del krausismo. Nació en León en 1840. Cursó sus estudios universitarios de Ciencias y Derecho en la Universidad de Oviedo, pero los culminó en Madrid, donde contactó con Francisco Giner de los Ríos y se integró en la Institución Libre de Enseñanza llegando a ser rector de la misma. Murió en Madrid en 1917. Es un representante típico de la actitud del krausismo en política. Adherido al liberalismo, chocó, inevitablemente, con el catolicismo. Pero no renunció a sus convicciones religiosas, sino que las orientó en la línea del cristianismo racional como lo hiciera, con toda solvencia, Sanz del Río. En su famosa obra biográfica Minuta de un testamento expo ne la imposibilidad de la armonía entre catolicismo y liberalismo. Y, conforme a esto, ajusta su ideología política. Toma claramente partido por el liberalismo progresista como verdadero promotor de reforma y progreso:

> De los dos partidos en que se dividió el campo liberal, merecía naturalmente mis simpatías el más avanzado, el progresista y en él me afilié. Hoy me doy cuenta de lo que tenían de erróneo sus principios, llenos de muchas de las preocupaciones del final del siglo XVIII, pero consideraré siempre como un honor el haber pertenecido a él, porque en sus buenos tiempos fue patriota, desinteresado y movido, es verdad, más por el sentimiento que por la reflexión, ha sido el promotor de las principales reformas políticas y sociales llevadas a cabo en la primera época de nuestra Revolución (Azcárate, G. de, Minuta de un testamento, Madrid, 1967: 158-159).

Con estas convicciones, le fue fácil dar su apoyo a la Revolución del 68:

> Tomé parte en la Revolución de septiembre de 1868, y no me pesa; pues aunque cada día me repugnan más los movimientos de fuerza, no he dejado de considerar que la insurrección es un derecho cuando un pueblo apela a este medio, perdida toda esperanza de poder utilizar los pacíficos, para recabar su soberanía y ser dueño de sus propios destinos, arrancando el poder de manos de una institución o de una minoría que se ha impuesto abusiva y tiránicamente (Azcárate, G. de, Minuta de un testamento, O. C., 163).

Hay una gran coherencia entre estas ideas políticas de Azcárate y toda su trayectoria. Es un hombre profundamente liberal y, en este sentido, es un caso paradigmático para comprender la España de finales del siglo XIX. Simboliza el krausismo que se mantiene fiel a sí mismo en medio de tantas dificultades y coherente en los diversos campos de la actividad social, económica y política, y, en esta línea, defendió algo que hoy es elemental y que entonces supuso un colosal avance: la defensa de los partidos políticos con sus ideologías diferentes y hasta contrarias. Se creía, entonces, que eso era un ataque a la unidad nacional. Pero Azcárate supo ver la razón de ser de los partidos como medio de recoger las diversas corrientes y opiniones en orden a integrar una vida plural del Estado (Abellán, J. L., O. C., vol. IV, 490 y ss.). Esta forma de enfocar esta actividad pluralista era fruto de la visión organicista de la sociedad, postulado esencial en la filosofía de la historia del krausismo.

C) Instituciones y realizaciones prácticas del krausismo

Como concepción de la vida y moral que era el krausismo, debía impregnar el resto de la cultura y el ámbito de realizaciones prácticas. Y, en

este orden de cosas, la educación fue, para él, decisiva por cuanto era el medio de realizar o de llevar a la práctica los proyectos ideales. El krausismo adolecía de un optimismo antropológico que lo llevaba a la perfectibilidad moral y social del hombre. Sanz del Río daba mucha importancia, dentro de la vocación individual, a la educación, al estado social, a la nación a que se pertenece y al tiempo en que se vive. Aquí tenía su papel la educación. La realización práctica más importante del krausismo en este sentido fue la Institución Libre de Enseñanza de Francisco Giner de los Ríos, que será objeto del próximo tema. Pero esta Institución no hubiera sido posible sin el clima filosófico y antropológico que creó el krausismo. Los conceptos de libertad, responsabilidad, autonomía, dignidad, tolerancia, respeto, compromiso con la nación, etc. fueron plasmados en las instituciones creadas por el krausismo. Aparte de la Institución Libre de Enseñanza, que fue lo mejor del krausismo, hay que destacar tres logros: la nueva configuración y espíritu de la universidad, la creación de la Asociación para la Enseñanza de la Mujer y la Sociedad Abolicionista Española. Respecto a lo primero, hay que decir que los krausistas mimaban la enseñanza y la universidad prefiriéndola a la política. Ponían todo su afán en acrecentar la libertad de conciencia como fuente de inspiración y creatividad. Es decir, postulaban el ideal de la ciencia libre e independiente por encima de cualquier otra instancia. Esta personalidad científica propia la adquirió la universidad por los tres principios que le infundieron los krausistas: libertad de ciencia, inviolabilidad del magisterio y descentralización administrativa. Postularon para la universidad una plena autonomía frente a los poderes clásicos: la Iglesia y el Estado. La universidad debe tener una organización interna de sus funciones, ser neutral a la vez que abierta a todas las escuelas y teorías. De esta independencia emanará su verdadera función: ser maestra y mantener despierta la conciencia nacional. De aquí vendrá también la terminación del

aislamiento de la Universidad y su inserción en la sociedad (Abellán, J. L., O. C., 498 y ss.).

En segundo lugar, la Asociación para la Enseñanza de la Mujer. En la ideología krausista del organicismo social, la familia ocupa un lugar fundamental y la mujer, a su vez, lo ocupa en aquélla. Además, la concepción krausista de la humanidad está integrada por los dos sexos que aparecen el uno para el otro en pie de la igualdad. Ambos tienen la misma dignidad. La perfección de la naturaleza humana arranca del ejercicio de la igualdad de origen y dignidad; ambos participan de la semejanza con Dios expresada en la unidad e identidad de la conciencia. Pero, por la misma naturaleza, la mujer tiene señalada una función específica: ser madre del hogar y de la sociedad. Y eso requiere una educación. A tal efecto, Fernando de Castro, siendo rector de la universidad, inauguró las famosas Conferencias Dominicales para la educación de la mujer, que se impartieron los domingos por numerosos oradores. El éxito de estas conferencias fue enorme y culminó en 1871 con la fundación de la Asociación para la Enseñanza de la Mujer; también surgieron otras instituciones con el mismo fin: la Escuela de Instituciones y el Ateneo Artístico y Literario de señoras. La finalidad de la asociación fue dar a las jóvenes nociones de cultura intelectual, moral y social y prepararlas para dedicarse a la enseñanza y la educación. A su vez, las enseñanzas que impartía la asociación fueron numerosas: escuelas de comercio, correos, idiomas, dibujo, música, etc. constituyeron el precedente más importante de la Institución Libre de Enseñanza (Abellán, J. L., O. C., 502 y ss.).

Por último, el krausismo cooperó eficazmente en una institución que provenía de las Cortes de Cádiz: la Sociedad Abolicionista Española, una asociación para la erradicación de la esclavitud. El problema se planteaba a

causa de la emancipación de los territorios americanos. Pero nunca fue aceptada globalmente. El tema era más agudo en las Antillas donde las condiciones de los cultivos mantenían un contingente importante de trabajadores de raza negra en situación de esclavitud. El espíritu krausista penetró hondamente en la filosofía de los abolicionistas abanderando leyes y proyectos abolicionistas tal y como hicieron Rafael María, los hermanos Francisco y José Luis Giner de los Ríos y el propio Fernando de Castro (Abellán, J. L., O. C., 506 y ss.).

2.4. Selección de textos: Julián Sanz del Río

Lo que significa el "realismo racional"

> Tal pensamos que es aquí el nombre: Realismo racional. Realismo, porque su punto de unidad de principio a fin, en la primera, como en la segunda parte de la ciencia, es el Ser y lo real o el objeto dado en el amplio y todo sentido del objeto... Y se llama racional, porque la atención y vista del objeto en que estamos no es como una intuición de identidad con lo visto o el objeto (como Schelling lo supone y los teólogos y místicos lo esperan) al modo de lo que llamamos vista o iniciación sensible, cuya vista de todo y el contenido no la tiene ni puede el ser finito como hecha y acabada sin más, sino alcanzando cada paso y estado determinado ("Introducción", Manuscritos. Sistema de la Filosofía 1867-1868: 80).

El límite de la razón humana está en la razón infinita de Dios; la razón no es un sustituto de Dios

> Sin esto puede bien un sistema filosófico ser en particular obra

preciosa, pero fuera de su tiempo y suelo nativo y razón propia de ser. Y tal es, por lo más, el origen de la extraña, y a veces indiscernible mezcla de verdad y de error que ofrece la historia de los sistemas filosóficos, y que suele confundir y descorazonar a los amigos, y dar grato capítulo de acusación a los enemigos de la razón, de su dignidad y derecho, o mejor, enemigos de su propia naturaleza y enemigos de Dios en su más íntima y semejante manifestación. Porque, los que ponen algo en lo humano fuera y sobre y contra la razón, ¿cómo pudieran hacer esto sino razonando su intento, esto es, abusando de la razón contra la razón misma, como el insensato suicida que da la muerte a su cuerpo con la mano de este mismo cuerpo? El límite de la razón humana no está en lo irracional - credo quia absurdum - ni es la negación de la razón, sino que está en la razón infinita, positiva de Dios, la cual nunca niega ni impide, ni contradice las leyes de la razón finita, antes las afirma y autoriza con poder superior a toda negación y prohibición humana; permite y manda dirigir la razón torcida por la recta razón, curar la razón enferma por la sana razón, pero no por otro camino, ni recurso ni criterio (Sistema de la Filosofía. Metafísica. Analítica, Madrid, Imprenta Manuel Galiano, 1860, X).

División del sistema en analítico y sintético

Krause sostiene y demuestra que es posible y real el conocimiento científico del ser absoluto, y esto de tal manera que la ciencia misma sólo es posible y real en virtud y por causa de este conocimiento anterior a ella. Esto entendido, la doctrina filosófica tiene dos partes: la primera, puramente analítica, en la cual el espíritu, recogiendo su atención, elevándose de lo múltiple, diferente, parcial, a lo que es

simple, idéntico, total, sube gradual e inevitablemente al conocimiento intuitivo racional del ser absoluto. Este conocimiento existe en la vida común y es el supuesto inevitable y último de todo lo que pensamos. Pero si este conocimiento supremo, absoluto, existe y es posible, es preciso que en la intuición del ser veamos todo conocimiento posible, y sólo se trata en esta segunda parte sintética de componer la esencia en todo su organismo interno bajo la luz de esta intuición (Cartas inéditas. Epistolario a Manuel de la Revilla, Madrid, 1874, carta 1.a, 19).

Componentes que aparecen en la intuición del yo

Y pues hemos considerado hasta aquí el Yo en sí mismo, en sus propiedades totales y primarias, debemos ahora considerarlo en su contenido, en particular y en propiedad. Daremos antes, para mayor claridad, toda la respuesta, que consideraremos luego ordenadamente en cada uno de sus términos. La respuesta total a esta cuestión puede resumirse en lo siguiente: Yo en mi interior, y en particular, soy cuerpo y espíritu, como hombre. Yo soy, en propiedad, permanente y mudable a la vez, mudando en el tiempo de un estado a otro, y siendo Yo mismo en este mudar el fundamento permanente de mis mudanzas y de cada una; en cuya relación de mis sucesivos estados a mí como el sujeto permanente de ellos, yo vivo o soy sujeto de vida. Además, y en cuanto soy el sujeto permanente de mis estados sucesivos, me atribuyo y me llamo Potencia, bajo la cual y siendo cada vez el fundamento de mis estados actuales, de uno en otro, me llamo Actividad; y en cuanto obro siempre en determinado límite y grado de acción, soy Fuerza de obrar. En cuanto me muevo de la potencia a la acción y a lo que mediante la acción debe ser realizado,

> me atribuyo sucesivamente inclinación, tendencia, deseo, impulsión de obrar. Bajo estas determinaciones, y en cuanto yo realizo mi esencia como el fundamento y el actor de mis últimos estados, soy en última propiedad: pensamiento, sentimiento, voluntad = yo pienso, siento, quiero. Y todas estas propiedades y sus relaciones las encierro yo en mí mismo, siendo en lo tanto el organismo de todo lo particular y lo propio contenido en mí (Sistema de Filosofía. Metafísica, Analítica, 66-67).

El fundamento último y absoluto de todos los seres en uno solo, que es Dios

> Si, pues, la cuestión del fundamento pende y recae sobre toda cosa en la pura razón de finita, y si todos los seres finitos se corresponden en relación, los seres naturales entre sí, los espíritus entre sí, y la naturaleza con el Espíritu otra vez, luego a todos afecta la finitud, sobre todos y por todos en su particularidad trasciende igualmente la razón absoluta del fundamento con valor igual respecto a su cualidad común, a la particularidad, a la determinación de ser. Porque la cuestión y relación del fundamento sólo termina en un fundamento único de todos los seres particulares, como la particularidad y diferencia sólo a la totalidad una se refiere absolutamente y encierra en ella toda su razón. Si suponemos más de uno como fundamento de todo lo particular finito (del mundo), esto es, como fundamento absoluto, toda cosa sería en uno de ellos fundada y razonada, ninguna cosa quedaría fuera de él en tal razón, luego la suposición de un segundo fundamento absoluto es irracional y contradictoria (Sistema de la Filosofía. Metafísica. Analítica, 162).

En Dios, salvadas las distancias, se encuentran las mismas esencias que se

encontraron en el análisis del yo

> Además, habiendo conocido guiados por la pregunta del fundamento este objeto: - el ser infinito absoluto - como el que es absolutamente propio y contenido de ser, que nada esencial deja fuera de sí que él no lo sea, nace aquí la pregunta: ¿Como qué conozco yo este ser que digo? Y esta pregunta es capital. Yo hallo, pues, aquí las mismas esencias que he conocido en el Yo, y en la naturaleza; porque yo conozco el ser como real - el ser - la cosa; y en razón del ser lo conozco como esencial - es lo que es - y bajo esencial lo conozco como uno -y siendo uno lo conozco distintamente como el mismo, idéntico a sí mismo, por oposición a ser todo y de todo en todo el que es, y otra vez lo conozco como enteramente el mismo y mismamente todo el ser, esto es, como el unido y la unión infinita de ser propio contra ser todo, y antes de esta oposición y bajo la unidad conozco el ser como rigurosamente uno sobre la dualidad, esto es, como uno y primero - el principio. En este lugar hallamos el sentido de la palabra Infinito, Absoluto, puesto que el infinito significa el todo, el enteramente todo, que nada deja fuera de sí que él no sea y que es - por contenido - todo lo que es; y por absoluto entendemos el mismo infinito en cuanto es por esencial y de suyo, no por otro ni por relación a otro lo que es. Y lo llamamos absoluto, porque absuelve y resuelve en sí toda relación y oposición, toda condición, siendo en razón de propio todo lo que es (Sistema de la Filosofía. Metafísica. Analítica, 291-292).

Distinción de Dios y las creaturas; negación del panteísmo

> Pero los modos de la existencia no los conocemos como

> particulares en el infinito, como en el Yo los conocemos, sino en modo infinito, esto es, infinitamente existentes; porque, siendo el infinito el que nada deja fue ra de sí que él no sea, sino que debajo de sí lo es todo, luego la existencia infinita ninguna existencia deja fuera de sí que ella no esencie y contenga en toda y plena existencia. Así, cuando se pregunta sobre la existencia del infinito - Dios - se pregunta sobre la existencia en el puro y absoluto y primer concepto de tal, y en ella contenidamente se entienden las subordinadas particulares existenciales que distinguimos, la originalidad, la eternidad, la efectividad, la continuidad; pero no se pregunta desde luego en particular, por ejemplo, de la existencia temporal abstrayendo de la eterna, o de éstas abstrayendo de la existencia absoluta como en los seres finitos hacemos; porque con tal pregunta negamos el objeto mismo preguntado. Serían pues absurdas, esto es, irracionales (contradictorias) estas preguntas: ¿Existe efectivamente Dios? o ¿existe eternamente? Porque la idea primera de existencia sólo la tenemos y concebimos de Dios el real absoluto, y no abstractamente fuera o sobre Dios, y esta existencia contiene todos los modos de existir (como una existencia contentiva, no exclusiva). Es importante notar esta diferencia, porque de otro modo la pregunta, si nuestro conocimiento - el infinito-Dios - tiene valor objetivo no podría ser contestada, ni rectamente entendida, sino después de saber como qué conocemos nosotros este conocido y preguntado infinito (Sistema de la Filosofía. Metafísica. Analítica, 293-294).

Dios es no sólo el fundamento de nuestro ser, sino también de nuestro conocer

> Media, pues, de conocimiento Yo, a mí conocimientos lo otro, el

conocimiento absoluto del fundamento.

Este discurso se aplica a todo conocimiento transitivo, ya sea transitivo colateral o transitivo superior; pero se aplica supremamente a nuestro conocimiento: el Infinito Absoluto. Porque, el Absoluto es conocido como aquel en que nuestro mismo conocer de ello es fundado y mostrado; pues siendo el objeto de este conocimiento absoluto, no puede ser el fundamento de conocerlo otro que el Ser mismo infinito absoluto. Conforme a este hemos hallado arriba que el concepto y razón del fundamento, sólo tiene valor bajo el Ser absolutamente real y positivo, y por tanto fundamento absoluto. Una vez, pues, que pensamos este término: el Ser o Dios, sabemos que este pensamiento, aun como pensamiento nuestro, no es fundado y causado por nosotros, ni por otro ser finito, sino que su posibilidad y su realidad sólo es fundada en el objeto mismo, absolutamente; pudiendo decir así: el Ser funda en mí absolutamente el pensamiento con que yo lo pienso y conozco, o de este modo: fundamentalmente (racionalmente) pensando, pienso el Ser absoluto y bajo el absoluto pienso racionalmente lo finito opuesto a mí y lo conozco (Sistema de la Filosofía. Metafísica. Analítica, 349).

Dios como principio de deducción de la vía sintética

Nuestro sistema científico abraza el conocimiento fundamental en el principio o en la vista real de estos objetos primeros (cosmológicos, sicológicos y fisiológicos); pero siendo en toda la ciencia una y la misma la ciencia de Dios o la Teología; porque el Espíritu, la Naturaleza y el compuesto y, en este contenido, la Humanidad, todos son conocidos en Dios, bajo y mediante Dios, con

lo que el plan de la Metafísica, según es presentido desde Platón y Aristóteles, es desarrollado con método orgánico y real (Sistema de la Filosofía. Metafísica. Sintética, Madrid, Museo Pedagógico Nacional, 1874).

Naturaleza y Espíritu se unen en la Humanidad, y los tres, formando un organismo, dependen de Dios

Hermanados con amor íntimo en la familia y en la amistad, deben los hombres reunirse en esferas mayores humanas, adquiriendo en esta unión lo que cada uno aislado no puede alcanzar. Los que entre sí se aman, forman en verdad un superior hombre y vida, que representa la idea de la humanidad en mayor esfera y con mayor riqueza de relaciones. También es el fin de la familia y de la amistad la perfección armónica de todo el hombre; cada miembro de estas esferas subordinadas se manifiesta como un ser y vida propia, y todos con todos viven como un individuo superior, entero y de todos lados armónico.

Asimismo, las naciones, los pueblos y las uniones de pueblos pueden y deben realizar en sí un hombre y vida superior; estas sociedades adelantan en el cumplimiento de su fin, cuando bajo la idea común de la humanidad se miran como una unidad y totalidad orgánica, cuando bajo la ley de asociación interior humana realizan cada fin particular, según su propia idea, y en justa relación con los demás y con el todo. Dios quiere, y la razón y la naturaleza lo muestran, que sobre cada cuerpo planetario, en que la naturaleza ha engendrado su más perfecta criatura, el cuerpo humano, el espíritu se reúna en sus individuos a la naturaleza, en unión esencial, en

humanidad, y que unidos en este tercer ser vivan ambos seres opuestos su vida íntima bajo Dios y mediante Dios. Así como Dios es el Ser absoluto y el supremo, y todo ser es su semejante, así como la naturaleza y el espí ritu son fundados supremamente en la naturaleza divina, así la humanidad es el mundo semejante a Dios, y la humanidad de cada cuerpo planetario es una parte de la humanidad universal, y se une con ella íntimamente (Ideal de la Humanidad, 1871: 65-66).

La humanidad abraza en la historia sus sociedades inferiores

La humanidad abraza eternamente todas sus sociedades antes de la división y oposición histórica de pueblos, familias, individuos, y aquí en la tierra junta en uno el hombre y la mujer, las edades sucesivas, las naciones, los pueblos en paz y en amor, para que todos unidos reconozcan su naturaleza y las ideas fundamentales contenidas en ella; y para que organizados en una sociabilidad ordenada en todas sus relaciones realicen en ciencia y arte su capacidad para todo lo humano, proyecten y ensayen una vez y otra el plan de la vida en el todo y en las partes, y desenvuelvan este plan con progresiva perfección y belleza (Ideal de la Humanidad, 66).

Carácter armónico de la idea de la Humanidad

Para ninguno puede ser difícil o extraño el reconocimiento de nuestra humanidad una el todo a las partes y de éstas entre sí; ningún corazón puede encontrar fría esta voz, nunca puede ser peligrosa su predicación entre los hombres. La idea suprema de la humanidad recibe en sí y armoniza toda oposición de sexo y edad, acerca toda desemejanza de educación; convierte las diferencias de estados y

profesiones sociales en relaciones bien proporcionadas, las oposiciones de opinión y de intereses políticos en contrastes sostenidos y recíprocamente desenvueltos de la sociabilidad universal. La idea de la humanidad pide al individuo que ante todo y sobre el límite de su día o hecho presente, sea hombre para sí, esto es, que mire con atento espíritu a toda su vida en idea total y plan práctico y con el sentido de cultivar todas sus facultades, sus órganos y fuerzas para realizar en sí la total humanidad en que él funda su dignidad moral. Esta misma idea pide al individuo que sea hombre para sus semejantes inmediatos, esto es, que tome parte con ellos en todo pensamiento y obra para los fines comunes, que sobre toda oposición temporal muestre hacia ellos un sentido de amor y de leal concurso para la realización en todos, y por consiguiente en él mismo, del destino común. Pide al individuo, respecto a las sociedades humanas, los hombres mayores, en las que él se contiene con toda su histo ria, que reconociéndose parte y órgano de estos individuos mayores, la familia, el pueblo, la nación, la humanidad, viva con ellos en continua y progresiva relación para el cumplimiento del fin fundamental de todo y el histórico de cada sociedad humana. Y esta misma exigencia se repite sin excepción en las demás personas superiores coordenadas a éstas hacia el individuo en inversa relación, pero con derecho igual. De modo que esta ley tiende a que nuestra humanidad sea históricamente (según su idea) un ser real, en sí subsistente y orgánico, que reciba en sí todas sus relaciones, que abrace todos sus límites interiores, que armonice todas sus oposiciones, un mundo humano, semejante en su límite de espacio y tiempo a la Divinidad y digno de Dios. Cuanto más sean conocidas, mejor determinadas y más fielmente guardadas estas relaciones, tanto

más plenamente realizará nuestra humanidad su destino en el tiempo y en esta tierra, tanto más conservará y mejorará sus relaciones con la naturaleza y el espíritu en el mundo, tanto más interior vivirá, y nosotros con ella, en Dios y en el orden divino, como parte de la ciudad universal (Ideal de la Humanidad, 6-7).

Las tres edades principales de la Humanidad

La primera edad de la humanidad: Edad del germen

a)Lo propio esencial de ésta es; la humanidad en su vida se pone en unidad simple indivisa en sí bajo la vida de seres superiores en vidas superiores mundanas.

b)La humanidad en germen (en efecto en embrión) semejante al hijo en el vientre de su madre, vive íntimamente unida bajo con la naturaleza, el espíritu y Dios-como el ser supremo, formando un todo con los seres superiores.

c)Es probable (y lo confirman algunas tradiciones mitológicas) que la humanidad y el hombre vivían en esta primera edad en estado de iluminación interior, que debió perderle luego.

d)Los hombres entre sí debían vivir en una unión simple fraternal sin reflexión, ni voluntad intencional, pero con vida esencial y ordenada, (como vemos hoy a los niños unirse en sociedad y amor infantil con espíritu común, aun sin propósito, ni reflexión sobre ello; pero con ley constante. [tradiciones de edad de oro. Paraíso-inocencia] - con esperanza de que volverá algún día la humanidad a este estado perdido-, el primer estado de la humanidad no fue el

salvaje. - Caracteres esenciales de la humanidad en cuerpo y alma. Aun los pueblos más groseros se diferencian esencialmente de los animales.

e)[sic] Los pueblos que encontramos incultos no son pueblos primitivos, sino pueblos separados por accidente de la corriente central de la historia y la cultura humana y degenerados por consecuencia de esta misma separación en su comunicación.

f)Es fundamentalmente falso que los pueblos hoy infantes deban seguir todas las experiencias de desgracias y errores de los pueblos hoy adultos, sino que estos pueblos adultos [sic; debe ser; infantes] pueden y deben ser educados en el conocimiento de Dios y de sus esencias divinas y mediante esto pueden pasar más brevemente y más derechamente los grados y estados intermedios de la vida.

La segunda edad de la Humanidad: Edad del desarrollo

a)Esta edad se define: La edad de la propiedad individual predominante y de la relativa oposición. La humanidad es poco a poco dejada a sí y separada de los todos superiores en que vive, semejante en grande al cuerpo del niño al salir a la luz y propia vida del seno de su madre.

b) Necesidad interior y exterior de esto.

c)La humanidad no es al comenzar esta segunda edad enteramente abandonada de Dios y de los seres superiores, antes es dirigida secretamente por ellos, sin perjuicio de su libertad pero ella (como el niño salido al suelo de la naturaleza debe desarrollar con

propiedad sus fuerzas que antes han comenzado a mostrarse en unión predominante con los seres superiores).

d)Pierde entonces la humanidad su estado de iluminación (vista interior) ve sólo exteriormente la naturaleza en su individualidad sensible; y conoce los otros hombres sólo mediante los sentidos del cuerpo en la naturaleza, y se olvida de su primer estado de germen.

La tercera edad de la Humanidad: Edad de la madurez

Edad armónica y orgánica, dentro y fuera, y de dentro afuera; de abajo arriba y de todos lados - unión libre sistemática de todas las sociedades fundamentales y todas las sociedades activas humanas. Reunión superior racional, libre de la humanidad con los seres superiores del mundo y con Dios-como ser supremo. La idea fundamental y directora es el conocimiento de Dios y de sus esencias y el del organismo de los seres en Dios. La religión es conocida como una relación del ser mismo consigo y finitamente de los seres finitos con-bajo Dios (eternamente).

La ciencia de la religión predomina sobre la fe sola del sentimiento. Amor humano en Dios justicia interna, e interna-externa: publicidad uni versal de todas las cosas de interés común humano. La sociedad fundamental humana que abraza todos los hombres como hombres con vínculo esencial-humano se forma entonces sobre todas las sociedades fundamentales particulares hoy conocidas (el pueblo la familia de él). Se reconoce esta vida humana en la vida universal como vida propia, en su lugar y tiempo, con propio fin (no como vida de paso) sobra el bien no sólo por buenos

medios, con arte humano y con amor. Se renueva y reconoce toda la vida e historia pasada; se reconocen los errores y se corrigen. - Dios es conocido como él es padre, el misericordioso, el salvador de toda la humanidad y en ella de todos los hombres.

Se propaga la cultura humana igualmente por toda la tierra (Filosofía de la Historia, edición de F.Díaz de Cerio, Madrid, Consejo de Investigaciones Científicas, 1997: 64 y ss.).

Visión del conjunto del Ideal y de la Historia de la Humanidad

Viene la humanidad desde el mundo a la tierra con la idea general del mundo todo, que debe realizar en su historia terrena en viva y bella semejanza a Dios. El afecto humano de su bella idea (el orgullo) ante la desnudez, la oscuridad, la incultura primitiva de este lugar de su destino, la distancia inmensurable del fin, la dificultad del trabajo, la falta del arte y la ciencia desalientan y aburren a la humanidad en las primeras edades de su vida (como al hombre al salir de la infancia). Bajo esta impresión aborrece su destino, desespera de él y de sí misma, que no merecerá ante Dios, sino mediante su obra propia; de aquí luego olvida a Dios; y la idea divina, aunque no muere del todo en ella, no la ilumina en los caminos de la vida. El espíritu reniega de sí mismo y de su ley interior, que es el pecado original, el primero y capital, fuente de todos los pecados y enajenaciones de Dios y de su ley divina. La libertad está largas edades encadenada a la necesidad asilada del cuerpo, y se engendran en la fantasía humana y la individual personificaciones infinitas de falsas relaciones, de terror, de necesidad, de servidumbre, que llenan el vacío entre Dios y el

hombre, y que trasladadas al espacio sensible, y humanamente vestidas, dominarán muchos siglos el espíritu y la naturaleza antes de ser desterradas de esa doble posesión.

La idea divina, entrando, en el mundo real sobre el mundo subjetivo del espíritu y por la fuerza de las relaciones sobrehumanas y sobre históricas, germina secretamente en el corazón y se refleja en algunas luces pasajeras sobre el horizonte de la vida (los religiosos y filósofos antiguos), que recogidas hoy o mañana, por la humanidad, abren el camino a una mejor vida, mientras el hombre con pequeños ensayos y triunfos sobre el suelo (las conquistas, la cultura del suelo, las primeras artes) recobra la confianza en sus fuerzas, y descubre admirado secretas correspondencias y armonías con el espíritu, que tocando en el suelo con la vara mágica del arte, ve brillar y reanimarse la vida y el espacio. Entonces indaga el hombre, con el presentimiento lejano del Dios real, en la intimidad de su conciencia, y encuentra muchas bellas y gratas señales de vida (ciencia y poesía mística, alegórica, épica, lírica). Ayudado así de ambos lados del cielo y de la tierra, se arma el mismo de fuerzas nuevas compuestas (artes compuestas, ciencias aplicadas, poesía dramática), comienza a medirse con su destino, y por esto mismo a conformarse con él y a amarlo, entendiendo que Dios le asiste con su poder infinito en este suelo, y le aguarda aquí también al término de su camino, como en el fondo misterioso del corazón. La idealidad inquieta, tempestuosa, inarmónica de los tiempos de desamparo y de castigo, muere por su negación misma, para dar lugar a un sentido ideal y real a la vez, espiritual y natural; mil ideas y relaciones y planes universales de vida acuden a la fantasía y la llenan de un vigor y abundancia prodigiosa, que sustituyen al milagro del espíritu en milagro de la

humanidad, y fundan en la tierra un sentido universal humano, que buscan a Dios no ya extrahumanamente ni extraordinariamente, sino mediante la humanidad, mediante el mundo y el orden del mundo, y el hombre todo y sus buenas obras.

Así llegan la humanidad y el hombre desde la primera edad simple (inocente), y desde la segunda edad apositiva a la tercera edad armónica, ayudados, es verdad, de Dios y del orden divino, mediante influencias suaves, unas animadoras, otras salvadoras, otras severas y expiatorias; pero sin mengua de la libertad, y dejando cada vez harto campo para que pueda tomarlas o rechazarlas temporalmente el hombre, el pueblo, o la humanidad de un cuerpo planetario. Porque la providencia de Dios es siempre racional y total, y mediante esto y en esta razón, es también particular e individual, pero no ésta sin aquélla (Ideal de la Humanidad, 281-283).

La evolución de la humanidad camina hacia la integración de los valores superando viejos hábitos pasados

Hoy, según todas las señales, entran la humanidad y el hombre en una nueva grande edad de su vida terrena. Porque las influencias humanas pueden hoy comunicarse, como las olas del mar sereno, desde el individuo al todo y de éste a aquél, porque media ya hoy de hombre a hombre, de familia a familia, de pueblo a pueblo, derecho, respeto y libertar, y donde quiera que se oye en el extremo de la tierra una voz oprimida por la injusticia o la fuerza, allí se inclina con su derecho la humanidad, para restablecer el equilibrio, porque las potencias celestiales del arte y la ciencia se han abierto en la sociedad humana multiplicados caminos de simpatías y de recíprocas fecundas

correspondencias poéticas y científicas; porque la religión de la fantasía y de la fe creyente se ha elevado a religión de todo el hombre y de toda humanidad bajo el conocimiento racional, el sentimiento vivo y la representación bella de Dios en el arte, como el ideal absoluto de la vida, porque bajo el respeto humano que pone hoy un mundo de distancia entre hombre y hombre, se han descubierto infinitas delicadas simpatías y amores individuales, que se alimentan del merecimiento cada vez nuevo y característico entre los amados. Y mediando en todo esto Dios y la humanidad, se abren a cada hombre mundos antes no conocidos de esperanza, de animación y de obra proporcionada y fecunda, que nos reconcilian otra vez con nuestra tierra, con nuestro espíritu y nuestra humanidad, y supremamente con Dios, mediante una religión armónica reflejada en espíritu y cuerpo en la conciencia y en las obras, en la razón y en el corazón, que curará por su propia salud las enfermedades pasadas, la incredulidad, la indiferencia opuestas a enfermedades anteriores, el fanatismo, el dogmatismo, y preparará la edad de la libertad racional y la armonía del hombre con Dios.

Pero los individuos deben saber este estado de la historia, para entenderlo y recibirlo en sí, y realizarlo sistemáticamente en su vida individual y en todas sus relaciones. Cuanto mejor y más claro comprendan los hombres el sentido de la historia universal, hasta la suya particular contenida en aquélla, tanto más seguros y confiados caminarán a su fin, sin desorientarse por los malos espíritus del tiempo pasado, que vuelven alguna vez bajo la tolerancia de la historia presente, y suelen sorprender al espíritu desprevenido. El que contempla atentamente la historia universal y su aspiración indeclinable a realizar aquí también el reino de Dios (la idea divina),

> y el orden eterno del mundo en el espíritu, en la naturaleza y en la humanidad, no se dejará descaminar por estas reapariciones semivivas de lo pasado en lo presente. Tales sombras, que nos aparecen terroríficas y que predican con voz lúgubre el pesimismo de lo presente y el fin de los tiempos, atestiguan, sin saberlo, su propia muerte (Ideal de la Humanidad, 283-285).

Cada uno de los hombres y grupos humanos tiene una misión específica en la historia universal

> A cada pueblo y a cada hombre y tiempo pide la historia universal traer algo bueno y bello al medio común de la vida; para esto hemos heredado ideas infinitas, un mundo de fantasía en que individualizarlas, y un pie de tierra y una hora de tiempo en que imprimirlas como vivificaciones efectivas de la historia eterna. Si un hombre o pueblo o siglo, en su limitación temporal, pierde por ignorancia o por su culpa el camino derecho, y con esto mismo se desestima a sí propio, aborrece su puesto y vuelve su mano contra sí (porque el mundo real es divino e invulnerable) si su fantasía preñada de terrores secretos o de amores sensibles, o uno y otro, no sirve a la razón y se utiliza en hombres o pueblos para el fin divino en la tierra, nuevos hombres y pueblos, en la inagotable fecundidad de la vida, vendrán con la reminiscencia de un bello pasado y con la esperanza de un mejor porvenir; se sentirán bien hallados aquí, mirarán este suelo como el lugar de las grandes obras, sin que las nubes oscurezcan en ellos todavía el cielo sereno de las ideas. Podrán estos nuevos venidos recaer otra vez en la duda, en la infidelidad, en la degradación de su naturaleza; pero otros infinitos bajan después de ellos a la tierra inocentes y llenos de esperanza. Completad el pueblo

que nace, la familia en sus primeros amores, el niño en sus gracias, en la viva adhesión a su puesto y su derecho, y en la despreocupación de un contrario porvenir. Mil bellas ideas y resoluciones y planes de vida acuden a su fantasía naciente con abundancia maravillosa, y alejan de este santuario virgen el contagio del mal histórico. Otra y nueva relación de Dios con el hombre media aquí y separa por un mundo esta primera edad de la segunda. En este primer período de la vida es la fantasía en el hombre y pueblo joven el reflejo puro de la creación eterna, con presentimiento de una ulterior eternidad, y abraza la vida presente en una bella ojeada. Ved la alegría tranquila del niño, su ánimo sereno aun en medio del llanto de sus ojos, su corazón abierto a toda vida, y reconoceréis aquí la señal de Dios en el hombre y el destino de éste a realizar en la tierra la armonía divina del espíritu y la naturaleza, y hacer aceptar a Dios esta obra de su libertad, una vez que sea semejante a la obra maestra, esto es, una, entera, igual, dentro y de dentro afuera y de todos lados. Esta primera revelación de Dios en la fantasía humana nunca ha faltado al espíritu en el primer período de su vida; aunque luego él mismo, como ser racional y meritorio de su destino, debe luchar laboriosamente, y vencer en la segunda edad las oposiciones parciales dentro de sí mismo y con el mundo, para alcanzar después del trabajo la fe racional reflexiva, y anudándola a la fe simple intuitiva de la infancia, realizar su vida como una armonía efectiva sistemática, individual y social, en el lugar y tiempo e historia finita, dentro del lugar y tiempo e historia infinita.

Muchos ciertamente, innumerables hombres, familias y pueblos, han cumplido todas sus edades sobre la tierra; todos continuarán aún más allá la vida que se hayan preparado por el propio merecimiento

(ley eterna del mundo aquí y en todo lugar). Pero la humanidad en su total vida sale aho ra de sus primeras edades y con ella habla la historia pasada en hombres y pueblos, llenas de duras experiencias, de descaminos y desaciertos y desgracias, parte por la propia culpa, parte por el aislamiento en que hasta hoy ha vivido cada parte humana de su total ser y género; pero supremamente por la limitación del ser y humanidad finita y el desconocimiento de Dios y de su ley divina (Ideal de la Humanidad, 285-287).

La experiencia de la historia pasada es una luz que guía a la humanidad hacia su genuino futuro

Esta experiencia laboriosa de la historia pasada se convierte hoy en enseñanza útil y bien comprobada para luz y guía de la humanidad, al entrar en la nueva edad. Y esta humanidad adulta, enseñada y afirmada en su camino, abrazará otra vez y de más alto modo a los pueblos y hombres venideros con más clara doctrina, con amor maternal, con influencia eficaz, igual, por todos los modos; y juntando así los dos extremos de la vida (la parte y el todo) florecerá con una armonía efectiva en todos los fines de su destino. En esta nueva vida, los presentimientos primitivos de un reino de Dios en la tierra, y de una comunicación de Dios con la humanidad tendrán un cumplimiento, en vez de la orfandad y desheredación presente.

Así, la primera parte de la historia humana sirve a la segunda y la tercera en la unidad de la historia universal, y los pueblos y hombres, como partes temporales, sirven a su todo y patria humana en Dios; todos los errores y males pasados hasta la pena merecida por culpa, son para la inocente venidera humanidad enseñanzas nunca perdidas

de Dios a ella. Este porvenir y vida armónica de la humanidad consigo misma y con Dios vendrá a nosotros, por la fuerza de las relaciones, pasada la edad presente, mediante el conocimiento de Dios y de Dios Supremo en sus relaciones sobre y con el mundo. Entonces sin prejuicio, ni contradicción, ni impedimento de nuestra obra terrena, completaremos aquellos misteriosos presentimientos del espíritu infante (guiado por influencias secretas, que él no entiende), los aplicaremos con recto sentido para la reanimación de la vida, los contemplaremos con respeto religioso, y con la firme creencia, que el espacio y el tiempo entre la tierra y el cielo, entre la historia y la eternidad, está lleno de mundos y seres infinitos que unen los dos, y todos los extremos de la vida, y nos llaman con voces interiores a que hagamos de esta naturaleza terrena un bello ejemplar de la naturaleza universal, y de nuestro espíritu humano un órgano de espíritu infinito, y de nosotros mismos, nuestro hombre, una semejanza verdadera y bella de la humanidad en Dios. La esperanza de esta plenitud de la vida llenará nuestro espíritu y nuestro corazón, despertará en nosotros amores delicados superiores, para unirnos realmente y por todos los modos armónicos con los seres inmediatos y con todos en la escala universal; gastará, ante la bella y grande obra por hacer, la herrumbre del egoísmo y el mal encanto del sentido, pondrá fuego en nuestras manos y alas en nuestros pies, para juntar con mérito moral y amor común nuestra historia y vida inferior con la historia superior inmediata y más allá en el mundo.

Entonces, bien probados y acerados con la larga experiencia de la media edad, no nos distraerán, ni descaminarán, ni adormecerán las concepciones ideales de una fantasía profética (misticismo), que se recrea desde esta vida en la venidera y desde la tierra se goza

anticipadamente en el cielo; sino que, reducidas a su justa verdad y límite bajo el conocimiento de Dios y del orden moral del mundo, fortificarán infinitamente a la humanidad y al hombre en los intervalos de su larga carrera, como la luz del sol, aunque lejana, alumbra y anima al caminante. Entonces será bienhechoras, no dañosas, las creaciones de la fantasía; no turbarán ni precipitarán la obra meritoria, práctica y artística, de la humanidad. Entonces sabremos de cierto que Dios nos da aquí también un cielo real con anticipada visión del espíritu y goce del corazón mediante el mérito de la voluntad.

Y, estando la humanidad al mismo tiempo organizada subjetivamente en sus familias y pueblos y uniones de pueblos, y objetivamente en ciencia y arte, en forma de estado, moral, religión y libre comercio social, y entendiendo bien su historia pasada, curará ella misma por la fuerza de su salud todos los males que hoy todavía tuercen y cortan el camino de la vida, la guerra y el despotismo, la injusticia y el egoísmo, la indiferencia y el escepticismo. Nada hará perder a la humanidad el nuevo puerto ganado. Florecerá entonces la tercera edad humana; habrán pasado de acá a allá largos tiempos; nosotros, los hijos de hoy, habremos dejado esta vida natural; pero reviviremos en el espíritu y el corazón de aquella humanidad venidera, que nos recibirá a todos en la plenitud de su vida, bajo Dios y Dios mediante.

Así, seamos hoy fieles, cada uno en su puesto, cada cual presidiendo su destino; éste es nuestro cielo presente; mediante él vendrá la firme esperanza de que nuestros hijos acabarán la obra comenzada por nosotros. Si pasamos nuestra hora en mirar alrededor,

> sin entrar en nosotros ni en nuestra ley, no haremos nuestra obra ni por tanto la de la humanidad; dejaremos apagar la luz del presentimiento y del amor; nos estorbaremos y tropezaremos con nosotros mismos, como un bulto oscuro en medio del camino (Ideal de la Humanidad, 287-289).

2.5. Bibliografía

Ahrens, H.: Curso de derecho natural, Madrid, Boix, 1841, 2 vols.

Azcárate, G.: Minuta de un testamento, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1967.

Castillejo Gorráiz, M.: El fundador del krausismo español. Etapa andaluza, Córdoba, Banco Central, 1980.

Díaz, E.: La filosofía social del krausismo español, Madrid, Edicusa, 1973.

Giner de los Ríos, F.: O. C., Madrid, Espasa Calpe, 1922, vol. VII.

Jiménez García, A.: El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, Madrid, Cincel, 1986.

Gómez-Molleda, M. D.: Los reformadores de la España contemporánea, Madrid, CSIC., 1966.

Llopis, R.: "Sanz del Río y el krausismo", Cuadernos del Congreso por la Libertad de la Cultura, París, 1954, nP 9.

López-Morillas, J.: El krausismo español, México, FCE., 1956.

Manrique, G.: Sanz del Río, Madrid, Aguilar, 1935.

Martínez-Buezas, E: La teología de Sanz del Río y del krausismo español, Madrid, Gredos, 1977.

El krausismo español desde dentro: Sanz del Río. Autobiografía de intimidad, Madrid, Tecnos, 1978.

Méndez Bejarano, M.: Historia de la filosofía en España hasta el siglo xx, Renacimiento, Madrid, 1925.

Menéndez y Pelayo, M.: Historia de los heterodoxos españoles, Madrid, CSIC., 1965, tomo VI.

Orden Jiménez, R. V.: El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo, Madrid, UPCO., 1998.

Sanz del Río: traductor y divulgador de Krause, Pamplona, Universidad de Navarra, 1998.

Sanz del Río en la Universidad Central: Los años deformación. Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, 2001.

Rodríguez de Lecea, T: Antropología y filosofía de la Historia en Julián Sanz del Río, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1991.

Pinilla, R.: El pensamiento estético de Krause, Madrid, UPCO., 2002.

Sanz del Río, J.: Sistema de la Filosofía. Metafísica. Analítica, Madrid, Imprenta de Manuel Galiano, 1860.

Cartas inéditas (publicadas por Manuel de la Revilla), Madrid, 1874.

Sistema de la Filosofía. Metafísica. Sintética, Madrid, Museo Pedagógico

Nacional, 1874.

Filosofía de la Historia, edición de F.Díaz de Cesio, Madrid, CSIC, 1977.

Discurso pronunciado en la Universidad Central en la solemne inauguración del año académico de 1857-1858, Madrid, Universidad Complutense, 1996.

Ideal de la Humanidad para la vida, Imprenta de F.Martínez García, 1871; Barcelona, Folio, 2002.

Ureña, E. M.: "El fraude de Sanz del Río o la verdad sobre su `Ideal de la Humanidad'", Pensamiento, 44 (1988), 25-47.

Krause, educador de la Humanidad. Una Biografía. Madrid, UPCO, 1991.

VVAA: Reivindicación de Krause, Madrid, 1982.

Xirau, J.: "Sanz del Río y el movimiento krausistá", en Manuel B.Cossío y la educación en España, México, El Colegio de México, 1945.

3

La Institución Libre de Enseñanza: Francisco Giner de los Ríos

3.1. La evolución del krausismo hacia el positivismo

Tras el Sexenio Revolucionario (1868-1874) que puede considerarse, desde el punto de vista filosófico, el cenit del krausismo, se inició la decadencia de éste evolucionando hacia el positivismo.

3.1.1. Declive del krausismo y aparición del positivismo

En la génesis de la decadencia del krausismo, hay dos series de causas relacionadas entre sí que dan lugar a una nueva situación.

En primer lugar, están las causas políticas. La Restauración Canovista de 1875 marca, no sólo un cambio político en zEspaña, sino, también, un cambio ideológico. Por cierto, una de las primeras medidas del nuevo gobierno conservador de Cánovas fue la restricción de la libertad de enseñanza que tuvo efectos devastadores allí donde el krausismo tenía su ámbito de pensamiento y acción: la universidad. El resultado de ese recorte de libertad fue la llamada "segunda cuestión universitaria", en virtud de la cual, fueron apartados de sus cátedras Giner de los Ríos, Nicolás Salmerón y Gumersindo de Azcárate. Pero, aparte de este atropello perpetrado contra los

krausistas, el hecho es que el deslizamiento ideológico del krausismo hacia el positivismo propició la legitimación política de nuevo régimen. Se pasó, de la burguesía progresista que protagonizó el sexenio, a la conservadora, que sería la nueva base social. Se pasó - como dice José M.a Jover-, de una burguesía de agitación, a una burguesía de negocios. Los ideales románticos del liberalismo dieron paso a una mentalidad burguesa que buscaba seguridad y nivel económico. En este sentido, la implantación del positivismo como filosofía obedeció a la necesidad de encontrar elementos ideológicos que apoyasen la Restauración borbónica. Y esta positivación, como dice Diego Núñez, afectó tanto a los sectores conservadores como a los progresistas. Aquéllos aprovecharon las teorías positivistas de Comte para apoyar científicamente la idea del orden y defensa de la sociedad, todo ello dentro del marco científico y material instaurado por el positivismo. Éstos, ante el fracaso de la experiencia revolucionaria, revisaron los supuestos ideológicos que habían inspirado su actuación política; así se dejaron de utopías y propugnaron una democracia realista, es decir, pactista y de enfoque positivo; buscaron en la ciencia las debidas orientaciones para la praxis política (Núñez, O., La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis, Madrid, Tucar, 1975: 12).

En segundo lugar, y en conexión con lo que acaba de decirse, están las causas ideológicas. Esos acontecimientos políticos descritos eran reflejo de la crisis del idealismo como ideología liberal que auspició la aparición del positivismo. Ante el avance científico y su influencia desmitificadora, difícilmente podía el krausismo postular un desarrollo de la sociedad basado en principios metafísicos. Los propios krausistas alemanes, a principios de la década de 1870, habían iniciado ya el deslizamiento desde la metafísica hacia la primacía de la ciencia y la educación. En concreto, los krausistas alemanes inspiraron su educación en la pedagogía fróberliana. El krausismo español, a

partir de ese momento, inclinó su evolución, justamente, hacia ambos objetivos: primacía de la ciencia para enfocar el orden social e ideal pedagógico para la educación de la sociedad. Ambos objetivos no sólo serían asumidos por la Institución Libre de Enseñanza, sino que fueron sus dos metas primordiales. Así pues, después de cuatro décadas de desarrollo e implantación, el krausismo español inició su decadencia en torno a 1876. El nuevo marco político incentivaría las demandas sociales y la positivación del saber a costa de rectificar el armazón especulativo del krausismo. A partir de entonces, el compromiso sería con la ciencia como método de reforma social y con la educación. Quedó atrás el idílico mundo representado por el Ideal de la Humanidad (Sánchez Cuervo, O. C., 173).

El impacto del positivismo en la filosofía y la ciencia españolas fue paulatino pero imparable, y tomó varias vías de penetración. En primer lugar, adoptó el krauso-positivismo, que intentó un equilibrio entre razón y experiencia; es decir, trató de conciliar las ciencias positivas con la reflexión filosófica. En segundo lugar, se decantó por el neokantismo, que intentó superar el idealismo poskantiano partiendo de los genuinos planteamientos kantianos, y, así, llegó a establecer las fronteras del conocimiento científico, delimitando con claridad el espacio de la razón y el de la experiencia. En tercer lugar, eligió el evolucionismo, que defendió el transformismo al filo de las doctrinas de Darwin y Spencer; éstas revolucionaron el conocimiento científico del hombre y de la sociedad dándoles una impronta dinámica. En este problema, un grupo de médicos españoles aportaron un conocimiento enormemente valioso para esta causa. Por eso, al lado de filósofos evolucionistas como Antonio Machado y Núñez y Rafael García Álvarez, habría que citar a los médicos Pedro Mata y Fontanet, José Miguel Guardia y Santiago Ramón y Cajal. Finalmente, está la interpretación positivista del marxismo: esta corriente hizo una síntesis de darwinismo y marxismo que fue

un ejemplo de interrelación de ciencias naturales y sociales. El impacto del positivismo y el darwinismo sobre el marxismo dio a éste un sesgo más científico y dinámico. El pensamiento socialista español de este tiempo se movió en esta órbita biologista y determinista, y ahí ocupó un lugar eminente Jaime Vera.

Por razones de perfil del tema y de límites del trabajo, nos atenemos, solamente, a las dos primeras vías de penetración: el krausopositivismo y el neokantismo.

3.1.2. El krausopositivismo: conciliación de razón y experiencia

La positivación del krausismo fue inevitable, dado el empuje de las ciencias sobre el pensamiento filosófico. El krausismo se plegó a esta influencia pero a costa de renunciar, quizá, a lo más genuino de su esencia. La entraña del krausismo era un armonicismo de corte metafísico que, si no despreciaba la experiencia, la integraba veladamente en su visión totalizadora. Pero esto era poco consistente a la hora de fundamentar la ciencia que era lo que los tiempos postulaban. El krausismo positivo estaba llamado a realizar la síntesis de conocimiento racional y experiencia pero resaltando esta última, es decir, la vertiente empírica, dado el nuevo contexto científico. Pero esto exigía un nuevo aparato especulativo para racionalizar la experiencia del que carecía el genuino krausismo, de ahí la ambigüedad del krausopositivismo. Éste intentó, hasta donde pudo, esa conciliación de especulación y experiencia; llegó, de este modo, a formulaciones sintéticas ultraempíricas construidas a modo de una metafísica inductiva. Para ello, se valió de las nue vas aportaciones científicas, sobre todo, de las biológicas y psicofisiológicas, al filo del empuje del evolucionismo.

El pensador que inició esta inflexión del krausismo hacia el positivismo

fue Nicolás Salmerón. Como ya se dijo en el tema anterior, fue una personalidad importante dentro del ámbito krausista, discípulo de Sanz del Río y amigo de Giner de los Ríos. En su exilio en París, conoció el positivismo y, desde entonces, fue evolucionando en esa línea, con lo que se desmarcaba del krausismo más genuino y frustraba las esperanzas de ser el sucesor de Sanz del Río. Salmerón captó que era imposible hacer filosofía en la segunda mitad del siglo XIX de espaldas a la ciencia empírica. Y, así, entendió que los principios fundamentales de la ciencia y la filosofía modernas son la ley de la evolución y la relatividad del conocimiento. Examinados estos criterios, adoptó el camino de una armonía entre la ciencia empírica y la filosofía. Pero esa ciencia empírica era, sobre todo, la psicología fisiológica que Salmerón consideraba como núcleo de unión entre razón y experiencia. El punto de la cita del concierto de ambas es el cerebro humano que estudia esa ciencia. También ocupará un lugar importante, en este mismo sentido, la sociología, y, así, Salmerón encabeza una especie de izquierda krausista "cuyas tendencias disolutivas culminarán en el alumbramiento de la psicología y la sociología como ciencias objetivas e, incluso, rectoras en el análisis de la realidad, con lo que desbanca así a la metafísica y sus objetivaciones prácticas tradicionales - filosofía del derecho y de la historia-. El estudio de los organismos antropológicos pasa ahora, necesariamente, por un compromiso con los resultados de la observación y una clara desvinculación de todo constreñimiento apriorístico, así como de toda preconcepción teológico-racional, sin renunciar, por ello, a las posibilidades especulativas del método inductivo (Sánchez Cuervo, A. C., O. C., 185).

A) Urbano González Serrano (1848-1904)

Nacido en Navalmoral de la Mata (Cáceres) en 1848, siguió la línea de su

maestro, Salmerón, buscando la superación de los dualismos metodológicos y antropológicos de experimentación y reflexión. Si la psicología fue, para el maestro, la ciencia fundamental, una vez disuelta la ontología, lo mismo ocurrió en González Serrano con la sociología. El escepticismo antimetafísico derrumbó, no sólo la certeza suprasensible, sino, también, la concepción idealista del devenir humano. Así, la sociología adquirió un carácter positivista alentada por los resultados del método inductivo en psicología. De esta manera, llegó a un aná lisis del orden social inmanente; estas ideas fueron plasmadas por González Serrano en su obra La sociología científica (Madrid, F., Fe, 1884).

Pero otro rasgo importante de González Serrano es su aportación al tema del valor de la psicología para una renovación de la educación y de la pedagogía. Con ello viene a convertirse, no sólo en un representante del krausopositivismo, sino en uno de los fundadores - con Giner de los Ríos-, de la revolución pedagógica que llevó a cabo la Institución Libre de Enseñanza. Para él. la educación es un grave problema de psicología. Y la idea básica, en su concepción psicopedagógica, es partir de los hechos, en un planteamiento positivista, pero ir más allá de ellos, y, así, recabar, como lo hará también Giner de los Ríos, el valor de la idea de persona. Éste es el supuesto necesario, tanto de la pedagogía, como del derecho, la moral, la religión... Murió en Madrid en 1904.

B) Manuel Sales y Ferré (1843-1910)

Nació en Tarragona en 1843 y murió en Madrid en 1910. Continuó la línea krausopositivista que hizo de la sociología una de las ciencias clave para la actualización del pensamiento filosófico. Su obra principal, Sociología General (Madrid, 1912), parte de la observación del hecho social como

fenómeno concreto y singular para, luego, definir, mediante inducciones, leyes generales que llevan la impronta del evolucionismo.

3.1.3. La positivación del neokantismo

El desarrollo inmenso de las ciencias positivas en el siglo XIX puso a la filosofía contra las cuerdas. De hecho, a consecuencia de ello, la metafísica idealista quedó arruinada en favor del positivismo. Y, en este clima, se revitalizó el fenomenismo kantiano. La vuelta a Kant fue un refugio seguro ante la situación, pero ese neokantismo tuvo que contar y se impregnó de positivismo. El neokantismo alemán tuvo dos centros de ¡tradición: la Escuela de Marburgo con H.Cohen, P.Natorp y Cassirer. Esta escuela se orientó, específicamente, tanto al problema del conocimiento científico desde la consideración crítica de las ciencias como a la fundamentación gnoseológica del saber. El segundo centro de irradiación neokantiana fue la Escuela de Baden, con W.Windelband al frente, quien se ocupó del problema del valor y de la axiología. Pues bien, en España influirá el primero y no el segundo. Como la Escuela de Mar burgo, ante el binomio ciencia-filosofía, optó en favor de ciencia concediendo a ésta la autonomía, a la filosofía sólo le quedaba operar a partir de los resultados de las ciencias positivas teniéndose que subordinar a éstas. Tal es la razón de que, en España, el neokantismo aparezca confundido con el positivismo (Abellán, J. L., O. C., 121).

A) José del Perojo (1852-1908)

Fue la figura que más destacó en el neokantismo español. Nació en Cuba, pero su vida se desarrolló en la Península. Como filósofo, fue considerado el cabecilla de los que, cautivados por el pensamiento alemán, miraban con menosprecio a los krausistas. Y traza las directrices principales de la

positivación neokantiana en España desde una perspectiva claramente metodológica. Así lo expone con sus propias palabras:

> El objeto de la Filosofía dejó de ser, como antes, una explicación de las cosas, y fue una explicación del conocimiento de las cosas. El objeto de las experiencias eran las cosas; el objeto de la filosofía tuvo con Kant un verdadero objeto; por eso empezó a ser Ciencia.

Perojo huye, por tanto, de cualquier pretensión sistemática de corte idealista. La vuelta a Kant no significaba una renovación ad pedem litterae del sistema kantiano. Lo que importaba eran los principios inspiradores del kantismo pero no su sistema, el cual, igual que los demás, había arrumbado definitivamente. Basta y sobra la indicación y su método.

Perojo fue el punto de inflexión de la etapa metafísico-idealista hacia un nuevo horizonte de signo crítico y positivista.

B) Manuel de la Revilla (1846-1881)

Fue, también, una figura relevante del neokantismo español. Llegó a ser sustituto de Fernando de Castro en la cátedra de Historia General en la Universidad Central. Hijo del que fuera protector de Sanz del Río, José de la Revilla, fue educado en el krausismo; no llegó a definir una postura nítidamente neokantiana, pero sí recalcó, en todo momento, la proyección crítico-fenoménica de la metodología kantiana, mostrándose receptivo a las tesis evolucionistas.

Otras figuras del neokantismo español fueron Rafael Montoro e Indalecio Armesto. Pero la inflexión positivista tanto del neokantismo como del krausismo reavivó el debate del secular retraso de la ciencia española a causa

del fanatismo religioso, problema que se abordará en el próximo tema.

3.2. La Institución Libre de Enseñanza (1876-1936)

El krausismo fue, sin duda, una fuerza intelectual vigorosa que tuvo influencia decisiva en todos los ámbitos culturales del pensamiento español del siglo XIX y de principios del XX. Cuando el positivismo apareció con todo su vigor, el krausismo tuvo que renunciar a su "armónica' concepción metafísica y plegarse al ámbito científico, cultural y educativo. Y así, en política, no puede olvidarse que el Partido Socialista Español nació inspirado en el ambiente krauso-institucionista. Pablo Iglesias fue asiduo asistente de la Institución. El krausismo influyó, también, en una élite de escritores que van desde Leopoldo Alas y Benito Pérez Galdós hasta Miguel de Unamuno. Pero su influencia más importante y de mayor alcance fue la Institución Libre de Enseñanza. Ésta no fue sólo un proyecto pedagógico, sino que irrumpió en la vida de España en las esferas de la ciencia, la cultura y la política.

El precedente de la Institución Libre de Enseñanza fue el Colegio Internacional instituido por Salmerón. Su creación coincidió y fue motivada por la "primera cuestión universitaria". La política educativa de los últimos años de Isabel II se endureció a manos del ministro de Enseñanza, Manuel de Orovio, quien terminó expulsando de la universidad a los catedráticos krausistas Sanz del Río, Fernando de Castro y Nicolás Salmerón. Éstos, ante esa política agresiva oficial, respondieron creando el Colegio Internacional, con lo que impartían así, en el ámbito privado, una enseñanza a la que se ponían toda clase de obstáculos. El colegio impartía primera y segunda enseñanza, poniendo en práctica los métodos pedagógicos más modernos. Fomentaba la enseñanza viva y no memorística, acentuaba la convivencia de alumnos y profesores en un ambiente de estímulo y no de castigo. Tuvo un

cuadro de profesores que pasarían luego, casi en su totalidad, a la Institución y fue dirigido, durante el corto tiempo de su duración, por Nicolás Salmerón. Sirvió de modelo a la Institución, sobre todo, en la puesta en práctica de los principios pedagógicos (Jiménez García, A., Pensamiento filosófico español, Madrid, Síntesis, 2002, vol. II: 200).

3.2.1. Fundación y bases

Durante el sexenio revolucionario (1868-1874), los catedráticos expulsados fueron repuestos en sus cátedras de la universidad. Ello significó un respiro para el krausismo y sus impulsores. Después de la amarga experiencia anterior, se dio todavía mayor cobertura a ese principio irrenunciable del krausismo: la libertad, aplicable a todos los ámbitos de la vida individual y colectiva. La falta de libertad era, para ellos, la causa del retraso secular de la vida española. Por eso, tuvieron especial interés por salvaguardar la libertad de cátedra y de enseñanza como paradigma del resto de las libertades. Salmerón fue especialmente duro contra el sistema tradicional de enseñanza. Éste era esclavo de una rígida concepción religiosa que había privado de creatividad y libertad al espíritu español. La ciencia había estado sometida al poder político y religioso, lo cual explicaba el atraso de la cultura española. Ante eso, los krausistas trataron, sobre todo durante el sexenio, de emancipar la enseñanza de todo poder extraño y convertirla en una función social sin otra ley interna que la libre investigación y la búsqueda de la verdad.

Pero la restauración de la monarquía borbónica después del sexenio revolucionario cortó en seco esa línea de actuación. Todo volvía a la situación anterior a 1868. El gobierno de Cánovas nombró ministro de Educación al mismo que lo fuera antes del sexenio y que fue el causante de la primera cuestión universitaria: Manuel de Orovio. Le faltó tiempo para tomar

medidas impositivas y de signo político violentando la libertad de cátedra. Ello provocó la protesta de los catedráticos de Madrid y de otras universidades españolas. Los catedráticos Salmerón, Giner de los Ríos y Gumersindo de Azcárate fueron apartados de sus cátedras y encarcelados durante algún tiempo. Fue la "segunda cuestión universitaria".

Durante su tiempo de confinamiento, Giner de los Ríos concibió la idea de fundar un centro que funcionase como universidad privada y donde la libertad no sufriera el acoso oficial. El modelo que tenía en su mente era la Universidad Libre de Bruselas. Así, se daría continuidad a la labor que los profesores krausistas realizaron en la universidad durante el sexenio revolucionario. Este es el origen de la Institución Libre de Enseñanza. Giner, cumplida la condena, se puso en contacto para este asunto con Salmerón, Azcárate y otros. El 10 de marzo de 1876 se formaron las bases de la Institución Libre de Enseñanza. Ése fue el documento fundacional de la Institución.

La filosofía que está en la base de esta nueva empresa es lo que se ha dado en llamar "institucionismo", es decir, el ideario de la Institución. Su inspiración se nutre del krausopositivismo; por tanto, asume una actitud intelectual que permite un compromiso fecundo entre los dos postulados más importantes de ese movimiento filosófico: la ciencia como producto del positivismo y la libertad como ideal ético. El doble imperativo va a tomar cuerpo en la figura de Giner de los Ríos, sin cuya presencia y acción educativa, es inconcebible la Institución. A ella se entregó en cuerpo y alma el resto de su vida en medio del aislamiento social y la persecución política. A ese doble imperativo añade el proyecto educativo por el que encauza su irrefrenable impulso a transformar la sociedad española. Esta transformación tenía que basarse en principios sólidos y duraderos, lo cual exigía una política

que implicaba un hombre nuevo. "La formación de los hombres es una condición de la evolución social hacia formas más progresivas de convivencia" (Antología pedagógica de Francisco Giner de los Ríos, Madrid, Santillana, 1977: 18). Educación frente a mera instrucción; tal es, en resumen, el programa de Giner.

El ideario de la Institución eran estos principios científicos, morales y educativos impregnados de una insobornable libertad. Estaba expresado en este párrafo del Boletín de la Institución Libre de Enseñanza:

> La Institución Libre de Enseñanza es completamente ajena a todo espíritu e interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político; proclamando tan sólo el principio de la libertad e inviolabilidad de la ciencia, y de la consiguiente independencia de su indagación y exposición respecto de cualquier otra autoridad que la de la propia conciencia del profesor, único responsable de sus doctrinas (Jiménez-Landi, A., La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 1996, vol. 1: 511).

Este espíritu de libertad es herencia del krausopositivismo. En este sentido, el institucionismo es prolongación del krausismo. Pero el principio pedagógico "hacer hombres", que obsesionaba a Giner, no tenía sólo como fin un perfeccionamiento individual, sino que aspiraba a una renovación revolucionaria de la sociedad española. La meta de todas las reformas escolares era regenerar el cuerpo y el alma de España. Éstos son, pues, en síntesis, los valores que conforman el ideario institucionista: rigor científico, libertad como ideal moral, reforma pedagógica y transformación social.

3.2.2. Etapas

La vida de la Institución va de 1876 a 1936. Entre ambas fechas, ésta pasará por diversos avatares que pueden establecerse según Abellán en tres etapas.

La primera (1876-1881) estuvo caracterizada por su espíritu combativo. Tuvo que fraguar sus ideas, dentro de la mentalidad krausista y en consonancia con el catolicismo liberal, frente a las condenaciones vaticanas de la libertad religiosa y la intransigencia política del Estado.

La segunda (1881-1907) comienza con la restitución en sus cátedras, por parte del gobierno de Sagasta, de los profesores expulsados. Es un momento importante en que se establece, definitivamente, el principio de libertad de cátedra como derecho inviolable. Los profesores restituidos van a permitir que la Institución cese en sus actividades de enseñanza superior y se concentre en la enseñanza media y primaria. Es el período propio y característico de la Institución que aborda su objeto principal: la reforma pedagógica. Son los años de madurez de Giner de los Ríos con cuyo impulso se pone en marcha todo un programa experimental de educación, inédito y revolucionario en España. Ese programa incluye rechazo de exámenes, de libros de texto, de aprendizaje memorístico, etc. Se aborda una enseñanza viva de convivencia de profesores y alumnos, coeducación, estímulo de la crítica, creatividad y educación de la sensibilidad. También se estimula el cultivo de la música, la pintura, el arte y el predomino del método socrático e intuitivo.

La tercera etapa (1907-1936) se corresponde con el tiempo de la labor pedagógica silenciosa y fecunda. La Institución abre un período de expansión que se concretará en varias instituciones y obras culturales de la máxima trascendencia para la renovación de la cultura española. Las principales son la junta para la Ampliación de Estudios y de Investigaciones Científicas,

presidida por Ramón y Cajal, la Residencia de Estudiantes, el Instituto-Escuela para Segunda Enseñanza, las Misiones Pedagógicas, etc. Todo ello tuvo su punto final con la trágica Guerra Civil de 1936 (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, Madrid, 1989, tomo 5/1: 154-155.

3.3. El pensamiento filosófico y pedagógico de Francisco Giner de los Ríos

Una vez expuestas las líneas fundamentales de la Institución, es preciso detenerse, con calma, en la figura clave de la misma. Giner de los Ríos fue el alma de la Institución. Ésta no puede entenderse sin él porque, en el fondo, ambos son la misma cosa.

3.3.1. Vida y obra (1839-1915)

Nació en Ronda (Málaga) el 10 de octubre de 1839. Cursó sus estudios universitarios en Barcelona donde recibió su iniciación filosófica de manos de Xavier Llorens i Barba, seguidor de la filosofía escocesa del sentido común; también irradió sobre Giner el influjo educador de Llorens. Más tarde, se trasladó a Granada y allí entró en contacto con la filosofía krausista a través de Francisco Fernández González y Nicolás Salmerón. Allí se licenció en Derecho y obtuvo el bachiller en Filosofía y Letras. En 1863 se trasladó a Madrid donde se doctoró en Derecho y donde estableció una sólida amistad con Sanz del Río, cuyo magisterio sería decisivo para encontrar solución al problema de la modernización cultural de España. Sin Sanz del Río, Giner no hubiera sido lo que llegó a ser. Del maestro recibió una filosofía sistemática, una moral laica que desarrollaba al máximo la libertad de conciencia y la preocupación por el problema de España cuya solución tenía que venir de una sólida educación. En 1866 obtuvo la cátedra de Filosofía del Derecho de la Universidad Central. Pero enseguida se vio envuelto por la "primera cuestión universitaria" que provocaría su suspensión

en la cátedra, por haberse solidarizado con Sanz del Río, Fernando de Castro y Nicolás Salmerón. La verdadera causa de estas expulsiones fue la influencia alcanzada por los krausistas con sus ideas modernas y progresistas en la juventud universitaria.

Con la Revolución de 1868 que destronó a Isabel II y que inició el sexenio revolucionario, fueron devueltos a sus cátedras estos profesores llegando a tener una influencia decisiva en la universidad. Pero, tras la experiencia revolucionara, en 1875, la restauración alfonsina recortó la libertad de cátedra que acabó con la expulsión de varios catedráticos, entre ellos Salmerón, Azcárate y Giner. Es la "segunda cuestión universitaria" que durará hasta 1881 en que fueron repuestos en sus cátedras. Durante este segundo alejamiento de la universidad, Giner inició su labor a favor de una enseñanza libre e independiente, aunque de carácter privado, dada la animadversión del Gobierno contra el krausismo. El resultado de ello fue la creación, en 1876, de la Institución Libre de Enseñanza, a la que Giner dedicaría el resto de su vida, 40 años. Allí pondría en práctica las ideas reformadoras de la enseñanza. Giner murió en Madrid el 18 de febrero de 1915.

Fue un hombre extraordinariamente dotado. Tenía un equilibrio y una honestidad que le hicieron foco de irradiación en su enseñanza. De costumbres austeras, atento, dialogante, sus discípulos le llamaron el "santo laico". Encarnaba el ideal ilustrado de perfección humana: tolerancia, armonía, liber tad, emancipación; su programa era una "vida europea, racional, libre, bien equilibrada, propia de seres humanos". Y la meta que orientará su vida y la de la Institución será "entregar cada año a la sociedad algunos hombres honrados de instintos nobles, cultos, instruidos".

Su verdadera vocación fue la enseñanza. Poseía dotes extraordinarias

como educador y maestro. No se dedicó, fundamentalmente, a la investigación científica, sino a la formación de hombres lo más completos posible. De ahí que su pensamiento fuese, fundamentalmente, pedagógico y formativo.

La obra de Giner es variada y abundante, pues obedece a las diversas preocupaciones intelectuales del momento. Escribe muchos ensayos y comentarios de corta extensión, algo que prolifera en los intelectuales españoles que quieren hacerse entender por una mayoría para que ésta tenga acceso a la cultura. En esa misma línea proliferarán, más tarde, Unamuno y Ortega. Pero ese método consigue estar al tanto de los retos de las circunstancias presentes y tener que abordarlas intelectualmente con agilidad y soltura. De ahí el amplio abanico de problemas tratados. Por eso, es también difícil establecer etapas demasiado delimitadas en el pensamiento de Giner. Sus obras son numerosas: proliferan los artículos de revista y pequeños ensayos. Tras su muerte, fueron reunidas en 20 volúmenes: Obras completas (Madrid, La Lectura, 19161936); he aquí los principales títulos: Bases para la teoría de la propiedad (1867), Principios de derecho natural (1874), Lecciones sumarias de psicología (1874), Estudios jurídicos y políticos (1875), Estudios de literatura y arte (1876), Estudios filosóficos y religiosos (1876), Estudios literarios (1886), Estudios sobre educación (1886), Educación y enseñanza (1889), La persona social (1889), Estudios sobre artes industriales (1892), Filosofía y sociología (1904) y Pedagogía universitaria (1914).

3.3.2. Su pensamiento antropológico

Aunque Giner de los Ríos no sea una figura filosófica de primera magnitud en el plano teórico, sin embargo su proyecto pedagógico se inserta,

plenamente, en el pensamiento krausista y en la consiguiente tradición humanista, ética y práctica de la filosofía española. Acorde a la naturaleza y dispersión de su obra, su pensamiento filosófico no está concentrado en ninguna de ellas, sino esparcido por todas. Quizá lo más valioso en este sentido, según opinión de García Morente, sean sus explicaciones orales y conversaciones privadas que encendían al oyente abriéndole perspectivas y despertándole a los grandes pro blemas (García Morente, M. y Ríos, F. de los, "El filósofo", Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, 1919: 60-61).

La ciencia y la filosofía son, para Giner, procesos inagotables que nunca se conforman con objetos delimitados; filosofía y ciencia son vitales y están siempre en continua transformación. Las fórmulas objetivas son algo arbitrario y, tomadas como soluciones, imponen un estancamiento de la búsqueda. La solución a un problema es, enseguida, superada por el tiempo. De ahí que Giner fuese poco inclinado a estampar por escrito los pensamientos que se le iban presentando. Lo que es dinámico es imposible de objetivar.

Para dibujar las directrices del pensamiento filosófico de Giner que se plasman realmente en su antropología, hay que tener en cuenta que el horizonte que inspira su pensamiento son los postulados del krausismo: armonía, cultivo de la ciencia y moralidad. Pero, a ese legado, Giner añade un realismo práctico al querer proyectar las ideas krausistas en el cambio social y cultural. De esta manera, no se desvincula del misticismo krausista, sino que trata de plasmarlo en la realidad concreta. Partiendo de la conciencia del yo que llega a la intuición racional de Dios, concluye en el hombre concreto con su ambiente social, político y cultural (Gómez García, M.a Nieves, Educación y pedagogía en el pensamiento de Giner de los Ríos, Universidad de Sevilla, 1983: 77-78). Ahí está, para él, la prueba de fuego de la armonía

que tanto preocupaba a Sanz del Río. La verdadera armonía no es sólo la del pensamiento y la vida interna, sino la del hombre concreto con su espíritu y todo su bagaje corporal, circunstancial e histórico.

Antes del análisis de la antropología de Giner, conviene apuntar que ésta inspira, inmediata y directamente, su pensamiento pedagógico. Antropología y pedagogía se coimplican en él de forma natural. La educación del individuo y la transformación de la sociedad dependen de la concepción del hombre. Sería un error divorciar pensamiento antropológico y planteamiento educativo, como lo sería disociar teoría y pensamiento de la vida:

> Acabar con el irracional divorcio entre teoría y práctica... Todas las poéticas del mundo no harán un Quijote (O. C., tomo VIII, La persona social, 131).

A) El optimismo antropológico

La atmósfera que inspira la antropología gineriana es el optimismo. En este sentido, tuvo que enfrentarse al ambiente pesimista acerca del hombre que inspiraba el pensamiento tradicional católico. Para éste, en una concepción rayana en el luteranismo, el pecado original había manchado a todos y cada uno de los hombres. La naturaleza humana quedaba definitivamente estigmatizada por su orientación hacia el mal y la corrupción. Esta mentalidad quedaba lejos de aquel espíritu universalista y liberal del krausismo que provenía subterráneamente del erasmismo. De esa idea pesimista del hombre, emanaba una mentalidad dolorista que reprimía, sin pudor, las pasiones e impulsos naturales. Y la pedagogía inherente a esta mentalidad se basaba en amenazas, castigos y rigor espiritualista, lo cual llevaba consigo falta de creatividad, anulación de las cualidades humanas y monotonía. Como dijera Nietzsche, esa concepción del hombre y de la moral

llevó al envenenamiento de las fuentes de la vida.

En cambio, Giner concibió al hombre como un ser racional y libre, como persona integral que busca el amor y la expansión y no tanto el placer o la gratificación, y como un ser radicalmente ético que busca realizar un proyecto de vida. Y ese hombre no es un solitario; trata de lograr ese ideal de perfección en sociedad, y así, formando una comunidad con los demás hombres, camina hacia ese proyecto de unión de la humanidad con Dios, tal y como diseñó el krausismo en el Ideal de la Humanidad (Rozalén, J. L., Los fundamentos filosóficos de la Institución Libre de Enseñanza, Madrid, Universidad Complutense, 1991, vol. 1, 375).

Giner recalca esas cualidades humanas que son la razón y la libertad que configuran el espíritu humano y que confluyen en la persona humana. Ésta, además de esas dos cualidades, añade una tercera, la de su individualidad irrepetible. Cada uno de los seres humanos es un microcosmos irrepetible, una perspectiva intransferible del mundo. Y eso lo desarrolla el hombre en comunicación con otros. La persona humana es, esencialmente, abierta a los demás hombres y a Dios. De ahí su vocación personal y, a la vez, comunitaria y social con la que se inserta en el mundo y en la historia humana.

> Cada hombre es juntamente un ser racional coesencial, idéntico con todos y un sujeto en cuanto individuo, enteramente original, sin más nota común con los otros, bajo dicho respecto, que la de mostrarse de todo en todo diferente (O. C., tomo IX, vol. II, La persona social, 243).

A pesar de no estar a la altura de la ciencia positivista, Giner insiste en la preeminencia de la vida del espíritu en el hombre, la cual se produce con plena independencia en cada individuo:

> La acción de los agentes exteriores nunca basta a determinar por sí sola los actos psíquicos, de los cuales es el espíritu la única causa, no obrando aquéllos sino como condiciones de la vida espiritual (O. C., tomo IV, Lecciones Sumarias de Psicología, 1874: 53).

Al mismo tiempo que Giner defiende la identidad de naturaleza en todo ser racional, también defiende que cada uno de esos seres racionales son diferentes:

> Los seres racionales difieren profundamente unos de otros en cuanto al modo propio y exclusivo, como cada cual muestra esa naturaleza común y que le constituye un ser peculiar y distinto de todos los de su género: en este modo de ser característico, singular, único, consiste su individualidad (O. C., tomo IV, Lecciones Sumarias de Psicología, 248-250).

El binomio género-individuo en el hombre es resuelto con la preeminencia del segundo miembro sobre el primero. El hombre es especie, es género, comparte con todos los individuos una misma naturaleza, pero su verdadera esencia es la individualidad. Es más, el individuo es lo opuesto al género:

> Cada individuo revela su naturaleza de un modo peculiar que no admite confusión con otro. Esta originalidad característica le atribuye propio valor, haciendo de él un ser insustituible... Todos somos igualmente necesarios...
>
> Cada hombre tiene su misión especial, que representa la parte con que debe contribuir al total cumplimiento del destino humano, en el límite y medida de sus fuerzas (ibíd., 248-250).

Visto ya en conjunto, Giner va desbrozando ahora el diseño del ser humano: racionalidad, libertad y armonía de cuerpo y espíritu.

B) La racionalidad

El valor de la razón es básica en Giner, como lo es, en general, en el krausismo. "En el fondo siempre habla la razón en el hombre" (O. C., tomo IX, vol. II, La persona social, 33). Mediante ella, el ser humano llega a la verdad. La influencia de la Ilustración en este punto no deja lugar a dudas. La racionalidad humana ascendente llega, como se vio en Sanz del Río, hasta la intui ción racional del Ser Absoluto. En Dios, que es la última esencia de todas las cosas, están contenidos el Supremo Ser, Verdad y Bondad; por tanto, Él es también la fuente de los valores morales y prácticos. La razón llega a Dios a través del mundo y del comportamiento ético que son participaciones de la esencia divina. La racionalidad, al progresar en el conocimiento del mundo y en comportamiento ético, penetra en el conocimiento y el amor a Dios. Así, la ciencia y la bondad moral que, como en Sócrates, van unidas, elevan nuestro conocimiento y nuestro comportamiento ético. De esta posición se deduce inmediatamente, que el mal no existe, que es sólo carencia de conocimiento y, por consiguiente, es error, no maldad. Propiamente, el mal no tiene entidad; si la tuviera, sería una cualidad de Dios y eso es imposible porque repugna a la esencia divina. La acción inteligente es, a la vez, buena y ambas cualidades se armonizan en el ser. Las consecuencias de esta doctrina para la enseñanza saltan a la vista. No existe, propiamente, el pecado o maldad moral; por tanto, sobra la culpabilidad. Y lo que importa es, de nuevo como en Sócrates, despertar el conocimiento. He aquí uno de los postulados del que se nutren las ideas pedagógicas de Giner (Rozalén, J. L., Los fundamentos filosóficos de la Institución Libre de Enseñanza, Madrid, Universidad Complutense, 1991,

vol. 1: 374).

C) La libertad

Éste es, también, un concepto clave en la antropología de Giner. Sólo el hombre libre puede crear la ciencia, la moral, la religión, etc. La libertad es la impronta que precede a cualquier actividad humana; por ella proyectamos, hacemos propósitos, deliberamos, decidimos y, también, corremos el riesgo de equivocarnos. En esa libre actividad y determinación es en lo que más nos parecemos a Dios.

La libertad es la cualidad distintiva del Ser espiritual:

> La libertad es aquella cualidad inherente a la actividad de un ser de razón, de determinarse a obrar por sí mismo, siendo él sólo causa de sus actos y pudiendo hacerse superior en su íntima y propia esfera, a todas las influencias exteriores (O. C., tomo 1, Principios de derecho natural, 91).

Lo que caracteriza verdaderamente la libertad es obrar por sí mismo, lejos, lo máximo posible, de cualquier influencia determinante. La libertad, que es la cualidad diferenciadora del hombre, no debe ser coartada ni limitada por nada. Y esto, para la educación, es específicamente importante.

D) La armonía de cuerpo y espíritu

Este concepto es típico del krausismo aunque Giner le dé una impronta positivista acorde con la ciencia de su tiempo. El hombre representa la unión inmediata de espíritu y cuerpo sin intermediarios; es una unión orgánica y, por consiguiente, armónica. Es una unión esencial que no depende del hombre y es, también, total y coordinada. Por ello, las propiedades atribuidas

al espíritu como tal y las que corresponden más específicamente al cuerpo no se dan totalmente puras; más bien se produce una interdependencia entre ellas por la cual lo máximo que se puede hacer es señalar el predominio de uno u otro elemento en cada una de las acciones. Es decir, en todo acto humano intervienen cuerpo y espíritu, aunque en cada uno, en concreto, predomine uno de los dos.

Esta armonía de cuerpo y espíritu es un caso particular de la armonía de Naturaleza y Espíritu cuyo conocimiento y vivencia le produce a Giner un gozo pleno que es expresión de la auténtica experiencia religiosa. He aquí sus palabras:

> No recuerdo con profunda emoción estética haber sentido nunca una impresión de recogimiento más profunda, más grande, más solemne, más verdaderamente religiosa (Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, 1996: 58).

Tiene que ver, también, con esta armonía y plenitud el papel que Giner da al arte y que tiene su repercusión en la educación. Es cierto que el tema del arte fue abordado en profundidad por Manuel B.Cossío, colaborador y sucesor de Giner en la Institución. Pero, para Giner, el arte es la forma de actividad plena del espíritu. Y no sólo hay arte en su ámbito de la belleza, sino en toda forma de actividad espiritual, y se produce espontánea o reflexivamente según las exigencias del objeto. El arte consiste en llevar adelante una acción completa, armónica, no fragmentada. La acción ha de provenir de la unidad del yo que sintetiza el pensar, el sentir y el querer planeándolos unitariamente en la acción. Ésta es la envoltura de la común actividad del yo. En ella no hay fisuras entre los diversos aspectos: ser, pensar y obrar son una misma cosa. Y esa unidad en la pluralidad es el

secreto del arte. Tal es su secreto: que todo está en todo y que todo dice relación a todo (Rozalén, J. L., O. C., 365).

E) El concepto de persona social

Hasta ahora, Giner ha discurrido por caminos trazados por la ideología y la sensibilidad del krausismo. Pero ahora, atento e inmerso en la tendencia positivista de su tiempo, reconoce que su antropología ha de completarse con los progresos que, en los últimos años, ha hecho esta ciencia, junto con la psicofísica, tal y como se muestra en Wundt, Fechner, Lotze, Helmholtz, Spencer y el evolucionismo.

Eso no quiere decir que se adhiera completamente a las posiciones de la psicología científica. Giner consideraba que una psicología meramente científica en la perspectiva positivista ponía en peligro los conceptos de libertad y responsabilidad que son la base de su pensamiento ético. En el positivismo, entendido sin matizaciones, se diluían las bases metafísicas del krausismo para quien era fundamental la concepción ética. Por tanto, Giner se acercó a los nuevos conocimientos positivistas sin renunciar a sus principios krausistas. Quizá las consecuencias del positivismo científico las llevaron más a sus últimas consecuencias otros krausistas (Abellán, O. C., IV, 520).

Igualmente, en el campo de la filosofía social, Giner se abre a los planteamientos krausopositivistas que llevarán, más tarde, a una sociología de corte científico-positivista en paralelismo con la psicología científica. En Lecciones Sumarias de Psicología (tomo IV de las Obras Completas), aparecen los conceptos de sustantividad, conciencia y razón. Con ellas elabora Giner el concepto de "persona social" que él aplica al individuo humano como base de una Filosofía del Derecho. Este concepto de "persona social" se desarrolla, también, en sus obras Principios de Derecho Natural,

Resumen de Filosofía del Derecho y La persona social.

Las notas básicas de este concepto de persona social son éstas: Giner distingue entre individuo y persona, en cuanto, en todo hombre, hay una doble referencia: la humanidad, en cuanto cada hombre es expresión de la naturaleza humana total y el individuo, en cuanto esa misma naturaleza se realiza de modo particular y único en cada uno de los hombres. Dice expresamente Giner:

> Tan cierto es que soy igual a todos como que de todos soy distinto, sin que pueda confundir un término con otro. Sólo que es la dualidad en uni dad, siendo Yo mismo singular y general, todo y parte, ser y sujeto (O. C., tomo VIII, Persona social).

De aquí emerge el concepto de "persona social' como sujeto del Derecho con sus múltiples privilegios y deberes. Aquí Giner distingue las dos dimensiones del derecho: el Derecho Natural, como expresión de lo inmutable en la naturaleza humana y el Derecho Positivo, en cuanto expresión de lo que, en esa misma naturaleza humana, hay de histórico y mutable (Abellán, IV, 521).

Si, hasta ahora, Giner se ha centrado en los caracteres de la "persona social" en su dimensión individual, a partir de este momento analizará la proyección social de esa persona. El hombre, no sólo es un conjunto de caracteres que configuran su compleja naturaleza individual, sino un ser que integra conjuntos humanos y éstos adolecen, también, de los caracteres de la persona individual. Él dirá:

> En la Humanidad, no sólo el individuo es un ser, sino toda sociedad verdaderamente tal. Toda comunidad de individuos (o de

> sociedades) unidos para cumplir un fin real, o varios, o todos, mediante su mutua cooperación, constituyen su propio organismo, sustancialmente diverso de cada uno de sus miembros y aún de la mera suma de éstos (O. C., tomo VIII, La persona social, 56).

3-3-3- Su pensamiento pedagógico

Si la antropología fue el fundamento filosófico de su pedagogía, ésta supuso el campo de mayor fecundidad de Giner. En este sentido, su influencia fue decisiva para la sociedad y la cultura españolas. Cuando el krausismo, sin abandonar sus postulados, confraternizó con el positivismo, el terreno más fecundo de esta unión fue la enseñanza de Giner en la Institución Libre de Enseñanza. Él junto con otros hombres sensibles y de mentalidad afín, deseaban una transformación en profundidad de la vida y cultura españolas. Querían interiorizarla, ponerla al día, conectarla con sus raíces europeas, sacarla del marasmo y del aislamiento. Y el medio más eficaz para eso era una exquisita educación, una formación completa de los hombres que fuesen la levadura que fermentase la conciencia española. Éste fue el fin de la Institución a la que Giner dedicó su vida poniendo sus mejores energías: educación del hombre por el hombre a partir de sus propias capacidades.

A) Principios inspiradores de la educación

En su vocación pedagógica, Giner se había impregnado de los principios de los grandes pedagogos europeos: Fróbel, Rousseau y Pestalozzi, para quienes la libertad, la espontaneidad y el desarrollo de la propia creatividad eran los criterios definitivos de la verdadera educación. Esta línea de formación era del todo coherente con el pensamiento krausista, pues Fróbel fue discípulo y amigo de Krause cuya filosofía le inspiró los principios filosóficos que Fróbel aplicó a _la educación.

El objetivo prioritario de su orientación fue "formar hombres", algo casi obsesivo en la enseñanza de Giner. Él fue un forjador de caracteres más que un reformador y un formador de maestros que comenzaran por hacer su propia reforma interior. Pero, bien entendido, él no quería formar una aristocracia intelectual para transformar el país con reformas, sino un grupo de hombres útiles, prácticos y activos que acometiesen la vida moderna. Lo que hacía falta eran hombres de verdad.

En esta formación íntegra que conlleva la educación de cada individuo, Giner destaca dos elementos contrapuestos que sintetizan y, a la vez, infunden energía al proceso educativo: primero, el elemento utópico, que es el motor de la educación, pues aquél empuja al ideal de armonía, a la confianza en el poder de la razón y al progreso continuo del hombre; el segundo es el elemento real: esta utopía ha de realizarse en las circunstancias reales y concretas que la vida presenta (Rozalén, J. L., O. C., 370).

Dado que "formar hombres", es decir, la formación integral, es la piedra angular del edificio educativo, Giner insiste en él pues responde al más hondo deseo del pensamiento antropológico krausista: la formación del hombre armónico que desarrolla en plenitud todas sus facultades físicas, psicológicas, estéticas, morales...; nada puede quedar fuera de la integración armónica de la personalidad. Ello implica que la vida debe estar entera en la escuela y ésta no debe ser un refugio al margen de aquélla. Por eso fomentó la coeducación, el contacto con la naturaleza y la formación sociocultural: conocimiento de museos, pueblos y ciudades. Igualmente consideró esencial la educación física y los trabajos manuales. Otra característica, dentro de esta formación integral, es la que hizo de la vida entera del alumno un proceso unitario sin parcelarlo en primera y segunda enseñanza y, más tarde, en enseñanza superior. De hecho, hizo una refundición de la primera y segunda enseñanzas.

Esto refleja mejor el movimiento mismo de la vida que es unitario y no artificialmente fragmentado.

Un segundo principio en consonancia también con el de la formación integral es la prioridad de la formación sobre la erudición y el almacenamiento de conocimientos:

> Los hombres medio instruidos, pero no educados tienen su inteligencia y su corazón punto menos que salvajes (O. C., tomo VII, Estudio sobre Educación, 45).

La auténtica educación trata, más bien, de forjar actitudes creadoras que del aprendizaje de disciplinas sistemáticas y compartimentadas. Si la instrucción tiende a dar información y a almacenar conocimiento, la educación se propone formar hombres que desarrollen su propia personalidad.

Dice Giner que el acopio memorístico en la enseñanza es como un almacén de cosas muertas, y, por eso, está contra ese "sistema memorista, mecánico, dirigido a mostrar facultades inferiores, para las cuales se digna promulgar en solemne revelación académica la verdad, oficialmente averiguada y definida, librándonos de aquel trabajo de buscarla por nosotros mismos, que Lessing reputaba el más característico de seres racionales" (Estudios sobre educación, Madrid, Minerva, 1886: 97).

Un hombre erudito, atiborrado de conocimientos, sin capacidad racional de crítica y de síntesis, no es un hombre verdaderamente educado. La armonía universal, que se basa en la razón, debe reflejarse en la vida humana y en eso consiste una auténtica educación. En esa armonización han de conjuntarse la acción del educador y la del educando:

> La acción del educador intencional desempeña la función reflexiva, definida, discreta, propia del arte en los demás órdenes de la vida, de excitar la reacción personal de cada individuo y aun de cada grupo social para su propia formación y cultivo: todo ello mediante el educando mismo y lo que él de suyo pone para esta obra, ya lo ponga espontáneamente, ya en forma de colaboración también intencional (O. C., tomo X, Pedagogía universitaria, 10).

Giner entiende la educación como un proceso que tiene un principio y fin determinados, diseñados, primero, en la mente del educador. En ese proceso distingue tres elementos fundamentales: la acción educativa espontánea, referida al medio que rodea al educando, la acción estimuladora del educador y la acción receptora del educando. Lo ideal es la armonización sintetizadora de estos tres elementos: ambiente, alumno y maestro (Rozalén, J. L., O. C., 371).

Respecto al ambiente, Giner se encontró con una pedagogía pedestre sin fundamento científico alguno más que el recurso a la autoridad. Desde esta postura, era lógica una crítica a la enseñanza tradicional, vieja y anquilosada. Giner proponía el diálogo entre maestro y alumno en contacto real y afectivo; le parecía terrible la masificación de alumnos como sujetos pasivos de una enseñanza memorística en una lejanía intelectual y humana con el maestro. Promovió una mentalidad crítica y creadora contra la enseñanza acumulativa; incentivó la actitud activa del alumno y el saber integral frente a la cultura especializada. El maestro, en torno al cual gira la enseñanza, debe ser íntegro y, así, la enseñanza irá bien; todo lo demás es secundario: aulas, libros de texto, leyes, programas. Dadme al maestro, dirá él, y os abandono la organización, el local, los medios materiales... (Abellán, J. L., O. C., vol. V, 1, 159 y ss.).

B) Algunos criterios de enseñanza

Sobre esta atmósfera tan cultivada, no es difícil insertar ahora algunos criterios que guiaron aquella enseñanza privilegiada.

En primer lugar, se encontraba una educación ética. El primer objetivo de la educación es el desarrollo de una conciencia moral de carácter individual; sin ella, nada puede construirse. Late, debajo de este criterio, una de las orientaciones básicas del krausismo: su carácter moral por encima del desarrollo especulativo. El desarrollo de la razón no tiene razón de fin, sino de medio para alcanzar este desarrollo moral. Como dice un discípulo suyo, Rafael Altamira:

> A mi juicio, el principio ético de la vida es lo que caracteriza la influencia de Giner y lo que da valor a todas sus enseñanzas. No fue un "intelectual"... sino un moralista que utiliza lo intelectivo, como lo sensitivo, para el ennoblecimiento y la depuración de la conducta (Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, 398, [19151, 219).

En su escala de valores, el más alto era el valor ético. Desde esta convicción, el ejercicio de la libertad de conciencia era prioritario. Por tanto, no tenían sentido las coacciones internas o externas. De aquí la desaparición de métodos coercitivos en la enseñanza. Primaba, según eso, la responsabilidad inherente al ejercicio de la libertad aplicado pedagógicamente con diversas intensidades según la edad del alumno.

En segundo lugar, se hallaba una educación aconfesional. La libertad religiosa conlleva la neutralidad confesional. La Institución no tuvo una menta lidad laica, sino aconfesional, es decir, sin compromiso alguno con determinada confesión religiosa. La religión era importante para Giner, pero

la religión natural, no las religiones positivas. Por eso, la Institución evitó toda imposición dogmática y cualquier tipo de proselitismo:

> Lo que falta probar es que la elevación de las almas por cima del horizonte visible, la formación del sentido religioso en el niño, requiere el auxilio de los dogmas particulares de una teología histórica, por sabia y respetable que sea, en vez de una dirección amplia y verdaderamente universal, atenta sólo a despertar en aquél esa quaedam perennis religio, ese elemento común que hay en el fondo de todas las confesiones positivas... (O. C., La enseñanza confesional y la Escuela, VII, 75).

Enseñanza religiosa sí, pero no confesional, es decir, de una religión positiva concreta. Al alumno se le debe enseñar aquello en que coinciden todas las religiones, la base religiosa común. Sobre esa base fundamental, unitaria y común, que es el fundamento de toda educación, cada uno elegirá, particularmente, la confesión que quiera elegir. Por tanto, debe excluirse la enseñanza confesional no sólo en las escuelas del Estado, sino en las privadas. Y es que, para él, la adhesión a una determinada confesión plantea conflicto con las demás y, por tanto, engendra división. En cambio, la religión natural es un campo de mutuo respeto, de concordia y de tolerancia (ibíd., 78).

El tercer criterio se refiere al método de esta enseñanza: el método intuitivo, el cual fomenta la actitud activa del alumno; éste no es un mero receptáculo de conocimientos como creyó la enseñanza tradicional, sino un ser activo, sobre todo, en contacto vivo con el profesor. Había que destacar aquí el valor que dio Giner a la palabra por encima de los escritos. Eso hizo de la Institución una escuela de diálogo y no de aprendizaje. En ese sentido,

fue Giner un hombre de tradición oral como los griegos y tenía tal respeto por la palabra, que hablaba de "administrar el sacramento de la conversación". Y, junto a la palabra, el ejemplo, la conducta.

Pues bien, es en esta comunicación donde el alumno se descubre a sí mismo y sus valores justamente por la resonancia que tiene en él la figura del profesor, y, así, éste es un instrumento del propio conocimiento, una partera, en términos socráticos, que ayuda a alumbrar el conocimiento del otro, no a suplirlo. Giner fue llamado por sus discípulos el Sócrates español. Así le consideró Unamuno:

> Nunca olvidaremos nuestras conversaciones con él, nuestro Sócrates español, con aquel supremo partero de mentes ajenas. Inquiría, preguntaba, objetaba, obligándonos a pensar. Y después de una de aquellas charlas con él volvíamos a casa tal vez sin haber recibido de él ninguna idea nueva; pero lo que vale más, mucho más, son nuestras propias ideas, antes turbias, aclaradas ahora, habiendo descubierto en nosotros mismos puntos de vista que ignorábamos antes, conociéndonos mejor y conociendo mejor nuestros propios pensamientos que no conocíamos antes de habernos acercado a él. Este era el maestro (Unamuno, M. de, "Recuerdo de O.Francisco Giner", O. C, Madrid, Escelicer, vol III, 1.178-1.179).

Estas palabras de Unamuno expresan, de forma muy plástica, la esencia del método intuitivo, tal como lo entiende Giner:

> El método intuitivo es el que, rompiendo los moldes del espíritu sectario, exige del discípulo que piense y reflexione por sí, en la medida de sus fuerzas, sin economizarlas con imprudente ahorro: que investigue, que arguya, que cuestione, que intente, que dude, que

despliegue las alas del espíritu (O. C., tomo VII, Estudios sobre educación, 28).

En definitiva, este método contribuye a que el alumno perciba, intuitivamente, el contenido de la enseñanza a través de la realidad y no por medio de abstracciones y generalizaciones cuyo sentido es difícil precisar. Es, por excelencia, un método activo (Abellán, J. L., O. C., vol. 5, 1, 161).

Éste es, a grandes rasgos, el ideal pedagógico que Giner plasmó en la Institución Libre de Enseñanza al que dedicó su vida entera.

3.3.4. La filosofía de la historia y su aplicación al caso de España

Como hombre integral que era, Giner no podía contentarse con vivir encerrado en los muros de la Institución. Al fin y al cabo, el pensamiento filosófico y pedagógico de ésta fue concebido como un instrumento de reforma y modernización de la vida española. Y, en este sentido, Giner debía proyectar sus ideales pedagógicos sobre la realidad de España. Tenía que ensanchar su mirada hacia el horizonte histórico de ésta para mejor conocimiento de ella. En este punto, el esquema krausista de la filosofía de la historia le iba a servir como guión de su programa reformador. Para Sanz del Río, quien sigue en esto a Krause, las diversas etapas de la evolución de la humanidad coinciden con la idea que el hombre se va formando de Dios. Es un camino de progreso ascendente cuya meta es el conocimiento de Dios, a la vez que una mayor autoconciencia. En ese movimiento dialéctico, se producen las tres fases de diferenciación, oposición y armonía. Referido este movimiento a la idea de Dios, las tres fases cumplen el ciclo que va desde el fetichismo, pasando por el cristianismo hasta llegar a la religión universal en que el hombre adquirirá una conciencia más plena de sí mismo, de sus semejantes y de Dios. Ésta será la gran armonía humana, el reino de Dios en

la Tierra, el ideal de la humanidad.

Este camino de progreso puede ser favorecido o entorpecido por diversas instituciones históricas: las iglesias, los gobiernos, diversos hechos políticos. Hay que ir removiendo esos obstáculos que se oponen a la armonía universal. En general, los krausistas españoles, y Giner entre ellos, adoptaron una actitud intermedia entre progresistas y tradicionalistas. Aquéllos niegan la historia; éstos se aferran a ella. Los krausistas aman la tradición española en la que aparecen ciertos valores intrahistóricos o subhistóricos, pero no se solidarizan con la tradición histórica concreta, sobre todo, ésa que se identifica sin matices con la religión católico-romana. Según ellos, esa tradición religiosa es la causa de la secular decadencia española (Fraile, G., O. C., 156-157).

Giner no quería romper totalmente con el pasado, pero pensaba que la España futura, aquella en la que soñaban tantos patriotas convencidos de que su fórmula no estaba en el pasado, sino en el porvenir, había que edificarla sobre hombres. Para Giner, la historia de la humanidad se despliega en una serie de episodios y relaciones. Pero, en concreto, en la historia de España hay algo eterno, valioso y permanente junto a formas históricas concretas que deben ser superadas. De todos modos, las instituciones humanas parece que se desploman y van a la muerte; el espíritu lucha y vacila entre su pasado y su porvenir (O. C., tomo 111, "Qué es lo cómico", Estudios de literatura y arte, 48).

Para Giner, la verdadera realidad histórica de España es su mundo interior, sus valores y manifestaciones espirituales en los cuales combina lo humano-racional con el carácter propio del ser español. El que hace la historia es el espíritu del pueblo que hay que buscarlo más allá de las adherencias

históricas concretas contraídas a lo largo del devenir. Lo histórico, para Giner, no ha hecho más que traicionar el ser auténtico y castizo de España que hay que buscar en las realidades subhistóricas o intrahistóricas. Dice a este respecto G.Fraile:

> Giner no quería saber nada de la suprahistoria heroica española, que había vivido varios siglos inspirada en ideales quijotescos. Es un error convertir en absolutos los ideales históricos. No se puede volver la vista al pasa do en busca de viejos patrones. Por esto, según él, la historia de España es una historia desencajada de su centro, y la causa de la degeneración y el empobrecimiento de la raza de toda la miseria natural, moral, intelectual, política y social (Fraile, G., O. C., 158).

Giner ama el pasado de España, pero no el que se manifiesta en empresas quijotescas, sino el que subyace en su arte y su mística. Los místicos son los verdaderos maestros que expresan el alma religiosa española que se une íntimamente a Dios en contemplación. Lo que tiene claro Giner es que esa mística no fue, precisamente, bien vista por Roma y que los místicos españoles anduvieron entre la vigilancia, la amenaza y, a veces, la persecución: "Aquellos místicos y la Iglesia Española, al margen de los excesos y obcecaciones romanas, hubieran podido realizar el sentido universal del catolicismo haciéndolo amable a todos los hombres y pueblos" (Giner, E, "La Iglesia Española', Estudios filosóficos y religiosos, tomo VI, 314). Este texto expresa, claramente, el vínculo entre Giner y los krausistas con el misticismo español y, también, la idea de que la mística es la verdadera universalidad religiosa y no la dogmática católico-romana.

Junto a este misticismo, Giner profesa, también, una gran pasión tanto por

el paisaje, como por el arte español que identifica con el ser permanente, duradero e intrahistórico de España. Y esto será una herencia que los institucionistas recibirán de Giner. Según L.E.Palacios, la cátedra de Giner, que de la universidad saltaba al campo y a la sierra, continuaba en los muros y ciudades castizas donde él descubría, realmente, la España pasada y la del porvenir. La España ideada por Giner era la que, más allá de desviaciones históricas, enlazaba con el genio español: genio religioso, de religiosidad íntima, liberada de dogmas y de espíritu ajeno a leyes externas como se manifestó en los místicos. Quería una España cristiana, vuelta al puro cristianismo primitivo, libre de intromisiones clericales; una España de concordia y armonía entre todos los españoles, unidos en una obra en común; una España que olvidara su historia pasada y que, sobre su misticismo, arte y paisaje, uniera a todos los españoles en una obra común, laica, naturalista y puramente humana (Fraile, O. C., 159).

3.3.5• Su pensamiento religioso

Después de estas últimas consideraciones y de ver la importancia que la religión ocupara en el ideal krausista de la humanidad, es preciso aclarar y delimitar con precisión el problema religioso en Giner.

Para él, el criterio o fuente de toda verdad, también de la religiosa, es el testimonio de la conciencia garantizada por la razón. Giner se sitúa, ante la religión, como una manifestación de la conciencia humana sin echar mano de revelaciones ni fenómenos sobrenaturales. Por eso, habla, lógicamente, de religión natural. Ésta viene avalada por la razón. Por consiguiente, las religiones positivas tienen todas el mismo nivel o plano esencial; es decir, que son elaboraciones racionales según diversas culturas, y admite diferentes grados de perfección en esas elaboraciones, según su ingenio, racionalidad y

capacidad de responder a los retos del hombre y su destino. De ahí que cada uno pueda elegir entre ellas o cambiar de una a otra según la plausibilidad que le merezca (Díaz de Cerio, F., "Ideario religioso de Francisco Giner de los Ríos", Pensamiento 22 [1966], 239).

Y es ahí donde emite un juicio altamente positivo sobre el cristianismo, pero despojado éste del dogma y del autoritarismo. La conciencia y la razón están por encima de éstos.

Para Giner, la religión se cimienta en una relación trascendental del hombre para con Dios que es su creador. Define así expresamente la religión: "La vida entera del hombre, en cuanto realizada en íntimo enlace de amor y subordinación a Dios, como ideal y como modelo inimitable para el ser racional finito, constituye la religión" (Resumen de filosofía del derecho, O. C., tomo XIV, 51). La religión, por tanto, no es un conjunto de prácticas, sino una actitud que abarca la vida del hombre entera, impregnándola de esa relación trascendental. Es decir, es una forma fundamental y total de la vida.

Esto quiere decir que la religión es una forma global de vida que da un sentido radical a ésta; es una función permanente del hombre. Por consiguiente, la religión, como estructura de la conciencia humana, se halla en el fondo de todas las formas positivas y particulares de religiosidad. No es un fenómeno pasajero, y, menos aún una enfermedad alienadora como dijera Marx, ni un infantilismo no superado, como afirmara Freud, sino "una función permanente de la vida individual y social, un fin eterno de la razón... Por tanto existe en todos los pueblos y grupos y no es una concepción intelectual ni una disposición del sentimiento o de la voluntad, sino un modo personal de vivir y obrar" (ibíd., 305-306).

Siendo, pues, la religión una "forma fundamental y total de la vida', para

ser digna, tiene que estar dotada de libertad de conciencia que es lo definitorio del hombre. Esta libertad de conciencia es el espacio adecuado y fundamental donde surge la religiosidad, la cual no procede de creencias impuestas. La conciencia es el lugar privilegiado e infranqueable donde el hombre se rela ciona adecuadamente con Dios, donde se encuentra con Él. La resonancia luterana y kierkegaardiana salta a la vista. El espíritu no llega a Dios por medio de la naturaleza, sino en una relación directa que brota "en el seno mismo de la conciencia en la que el ser absoluto está presente" (Lecciones sumarias de psicología. O. C., tomo IV, p. 110).

De esta básica libertad de conciencia, en el ámbito religioso, es fácil deducir las demás libertades, a saber: la educación religiosa, la elección o cambio de confesionalidad, de culto, de manifestación, etc. El único límite de la libertad religiosa es el que afecta a la expresión de nuestros estados internos. De ahí que la Institución fuera tan firme respecto a la libertad de confesión religiosa. No se enseñaba allí ninguna confesión en concreto, pero estaba presente, impregnando aquella enseñanza, el ideal por el que el hombre "realiza su destino religioso, refiriendo y subordinando su vida entera a Dios, como Ser Supremo, en cuya intimidad viven todos los seres finitos" (ibíd., 62).

El fondo de toda religión es, pues, el mismo. Sobre él, las diversas sociedades y culturas a través de la historia han ido elaborando confesiones más o menos perfectas que se corresponden con las diversas etapas de la evolución. Asimismo, igual que se han formado escuelas filosóficas, movimientos artísticos, o formaciones políticas, así también se han configurado diversas confecciones religiosas por la interacción de las ideas y ambientes sociales. Y unas se enfrentan a otras por diversas causas, disputándose tener cada una la verdad religiosa.

La religión tiene una función social porque, igual que en el individuo, es la meta de la sociedad. Al ser el primer fin de toda sociedad, "está llamada providencialmente a educar y dirigir los otros fines según van despuntando, hasta que éstos encuentren en sí mismos energía suficiente para, digámoslo así, humanizarse y secularizarse" ("La Iglesia española", O. C., Madrid, 1922, tomo V, 295). Y ello porque la religión extiende, por todas partes, la paz, la tolerancia, el amor solidario; despierta la unidad de todas las cosas y da a éstas, aun las más humildes, un valor trascendental ("El espíritu de la educación en la Institución Libre de Enseñanza", O. C., tomo VII, Estudios sobre Educación, 28).

Por esta altura de miras, no tendrían por qué chocar la religión y la vida política, pues no existen razones para el antagonismo entre religión y libertad. Sin embargo, en la España del siglo XIX, y más allá, también, de nuestras fronteras, "los amigos del Catolicismo son enemigos de la libertad y los amigos de la libertad son enemigos del Catolicismo ("La Iglesia Española', O. C., 296). Giner condena, de modo tajante, este divorcio entre religión y libertad, pues ambas cosas están indivisiblemente enlazadas en la unidad del hombre y su destino. Hay, pues, que defender cosas y proceder a la reconciliación ciudadana pues "la religión no conoce partidos, como la política no entiende, esto es, no debe entender, de profesiones de fe ni de controversias dogmáticas (ibíd., 327). Ha llegado el tiempo en que los hombres deben vivir unidos en cada fin social, compartiendo su pensamiento, aunque deban separarse para la realización de los demás fines.

Este problema enlaza, plenamente, con el espíritu de los krausistas españoles que trataron, junto a otros pensadores europeos, de llegar al "catolicismo liberal', como se dijo más atrás. Las condenaciones papales del liberalismo echaron por tierra tales esperanzas teniendo estos hombres que

optar por su libertad de conciencia y renunciar al catolicismo oficial. También Giner pasó por ese trago amargo y tuvo que cortar con una Iglesia a la que, en el fondo, le unían profundos lazos. Ya se dijo antes que el krausismo conectaba con ese misticismo soterrado que viene desde el Siglo de Oro y que ha sido perseguido por el dogmatismo romano. El verdadero catolicismo de la Iglesia es el misticismo que va más allá de dogmas y fronteras para conectar con esa fuente última que es la conciencia en relación directa con Dios. Giner añora aquel ideal religioso que España vio surgir en sus momentos más grandes:

> Pues no a otra cosa aspiraron nuestros sabios teólogos del siglo XVI. En el colmo de la grandeza que alcanzamos por entonces, aquellos espíritus varoniles, gloria y prez del Catolicismo, los Luises, las Teresas, los Carranzas y Hernández de Talavera, los Hurtados de Mendoza, Sigüenzas, Nebrijas, Brocenses, Arias Montanos y Marianas, los santos y los sabios, en suma, presintieron la necesidad de unificar nuestro carácter, corrigiendo su división y fundando una vida verdaderamente religiosa y cristiana (ibíd., 307).

La tragedia de España consiste en que su fondo, que es este genio religioso, fogón de libertad y creatividad, ha chocado con la estrechez del dogmatismo y el autoritarismo del catolicismo oficial. La Iglesia española estuvo demasiado ligada al poder político como para vivir y enseñar la libertad. "La Iglesia Española se ha identificado, demasiado quizá, con la Iglesia romana, hasta en puntos pura y exclusivamente políticos y no ha sabido hermanar siempre su independencia y libertad con la debida sumisión al Vicario de jesucristo en la tierra..." (ibíd., 312). Giner expresa su sentimiento global acerca de la Iglesia española en aquel momento: "¡La Iglesia española! Ayer aún, ¡qué nombre y qué historia! Hoy qué presente!

¡Plegue a Dios que vengan sobre ella más prósperos días!" (ibíd., 289).

Es lógico, después de todo esto, entender la actitud que Giner adoptó en la Institución respecto a la educación religiosa: una enseñanza religiosa no confesional, siendo fiel así a una concepción que tanto él como el resto de los krausistas trataron de plasmar en la sociedad española.

Éste es, a grandes rasgos, el panorama del pensamiento filosófico, pedagógico, histórico y religioso que Giner, junto a una numerosa élite de intelectuales, trató de infundir y plasmar mediante la Institución Libre de Enseñanza.

3.4. Irradiación de la Institución Libre de Enseñanza

Se llama "institucionismo" todo el movimiento de pensamiento, hombres e ideas que se plasmó en torno a la Institución Libre de Enseñanza. Aunque el institucionismo sea un movimiento heredero y afín al krausismo, ambos son diferentes. El krausopositivismo, como movimiento diferenciado del krausismo original, fue el que dio lugar a un planteamiento radical de la reforma pedagógica que se fraguó en la Institución Libre de Enseñanza. De ésta, emergió un nuevo talante ético e intelectual que puede denominarse "espíritu institucionistá'; éste suponía un estilo nuevo de vida renovador respecto a lo anterior, no revolucionario; es decir, esa reforma se llevó a cabo conforme a los valores más sólidos del genio español. Los institucionistas tenían un propósito claro de reconstrucción nacional a partir de las fuentes más auténticas de la tradición española. Para ellos, el problema de España era un problema de educación y, por consiguiente, había que volcar las mejores fuerzas en esta empresa. Y, con la reforma pedagógica, intentaron una paulatina transformación del carácter nacional. Éste fue el propósito de los institucionistas por lo cual no se vieron envueltos en polémicas políticas ni

sociales. Eran hombres pacíficos, intelectuales al servicio de la educación. Así se formó este espíritu institucionista que penetró, poco a poco, en la sociedad española. El institucionismo no fue una corriente política, sino un movimiento intelectual y educativo que pretendió formar hombres capaces de dirigir con conocimiento y competencia la sociedad española (Abellán, J. L., O. C., vol. V, 1, 175 y ss.).

3.4.1. Los hombres de la Institución. Las tres generaciones

Para ver cómo consiguió el institucionismo realizar sus propósitos, conviene ver, en primer lugar, los hombres, los pensadores que pasaron por aque lla escuela dejando, luego, su impronta en la cultura, la sociedad y la política española.

Según la clasificación de María Dolores Gómez Molleda, admitida por todos los estudiosos, pueden distinguirse tres generaciones de institucionistas, ligados todos ellos, como es natural, al magisterio de Giner de los Ríos. Es una élite de pensadores liberales que llenaron el final del siglo XIX y el principio del XX. Una auténtica edad de oro del pensamiento español.

A) Primera generación: Manuel Bartolomé Cossío (1857-1935)

La primera generación comprende a los alumnos de Giner antes de su separación de la cátedra en 1875 y que pertenecieron a la primera etapa de la Institución. Merecen destacarse Manuel Bartolomé Cossío, Joaquín Costa, Eduardo Soler, Adolfo Álvarez Buylla, Leopoldo Alas Clarín, jacinto Messia, Manuel y Rafael Torres Campos, Adolfo Posada, Aniceto Sela, Alfredo, Laureano y Salvador Calderón, Aniceto Sela, Pedro Dorado Montero, José de Caso, Rafael Altamira, Luis Simarro y Ricardo Rubio.

Unas palabras acerca del principal representante de esta generación: Manuel Bartolomé Cossío. Nació en Haro (La Rioja) e hizo sus estudios universitarios en Madrid donde conoció a Giner con quien entabló una gran amistad contribuyendo, de manera decisiva, a la Institución. Allí daría clases de Historia Universal, aunque su labor en la Institución se orientó hacia la pedagogía y, sobre todo, hacia el arte. Su obra es escasa. Como pedagogo, escribió artículos recogidas en el Boletín de la Institución. Pero su obra fundamental es un libro sobre El Greco, en tres volúmenes, que hizo descubrir el valor de la pintura del cretense. Su vocación de artista se plasmó en investigaciones históricas y críticas especializadas sobre arte. Su obra de educador y artista se complementan mutuamente y no puede entenderse la una sin la otra. Y aquí está su originalidad: orientó la educación desde la estética; dada su sensibilidad artística, concibió la pedagogía como arte y religión. Decía Cossío que, en la belleza, se halla lo divino. Por eso, su obra pedagógica puede considerarse una reflexión sobre el arte como forma de pensar y modelo de conducta. Aquí se inserta esa filosofía del arte como forma de educación cuya fórmula es enseñar "el arte de saber ver". Éste es el núcleo de su método de educación viviente y activa donde toma cuerpo su doctrina sobre las relaciones íntimas entre teoría y práctica, entre ver y hacer.

De esta manera, Cossío completó el pensamiento de Giner, más orientado hacia la filosofía y la educación. Cossío fue director del Museo Pedagógi co cuando éste se creó en 1883 y regentó, también, la cátedra de Pedagogía de la Universidad de Madrid. También se hizo cargo de la dirección de la Institución cuando murió Giner. Su vida estuvo llena con todo este bagaje hasta su muerte en Madrid en 1935.

B) Segunda generación: José Castillejo (1877-1945)

La segunda generación son los nacidos entre 1870 y 1880 a quienes Giner llamaba, afectuosamente, sus hijos. Los más importantes son Julián Besteiro, José Manuel Pedregal, Manuel y Antonio Machado, Juan Uña, Constancio Bernaldo de Quirós, Fernando de los Ríos, Álvaro de Albornoz, Domingo Barnés, José Castillejo, Luis de Zulueta y Azorín.

El representante más característico de esta segunda generación es José Castillejo. Estudió Derecho y Filosofía y Letras en Madrid. Orientado hacia el derecho, llegó a ser catedrático de Derecho Romano en las universidades de Sevilla y Madrid; entró en contacto con la Institución y Giner le encargó los proyectos educativos. Fue también, en otro orden de cosas, un hombre clave de la Institución. Llegó a ser secretario de la junta de Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, una institución pública creada para formar hombres cultos y profesores que pusieran a España al nivel de las naciones más cultas. Era la forma de europeizar España poniendo a sus investigadores y estudiosos en contacto con los países de mayor nivel cultural. Era preciso romper el aislamiento de la cultura española para vivificarla y modernizarla. El alma de esta institución fue Castillejo, con sus extraordinarias dotes de organización y persuasión. La Junta fue, para él -como él mismo confiesa-, el principal órgano de vanguardia en la renovación educativa del país. Al estallar la Guerra Civil, se exilió en Inglaterra difundiendo allí la cultura española hasta su muerte en Londres en 1945.

C) Tercera generación: Alberto Jiménez Fraud (1883-1964)

Esta generación abarca los nacidos entre 1880-1890. A éstos se les ha llamado los nietos de Giner. Entre otros se hallan José Pijoán, Manuel Azaña, Juan Ramón Jiménez, Ramón Pérez de Ayala, Alberto Jiménez Fraud, Luis Jiménez de Asúa, Julio Camba, Gregorio Marañón, Eugenio D'Ors, Américo

Castro, Salvador de Madariaga, Lorenzo Luzuriaga, Manuel García Morente y Federico de Onís.

El representante más cualificado de esta tercera generación es Alberto Jiménez Fraud. Nació en Málaga y se doctoró en Derecho en Madrid donde contactó con Giner y la Institución. Giner vio, en él a uno de esos espíritus escogidos a quienes buscaba ansiosamente para confiarles alguna de las empresas educativas. Fue director de la Residencia de Estudiantes en la que permaneció hasta 1936. En esa Residencia, encontró lo que no halló en la universidad: calor de hogar intelectual, convivencia con profesores e investigadores, biblioteca accesible, estímulo para el trabajo...; en suma, una educación total y humana. A ella se dedicó hasta que la Guerra Civil interrumpió aquel proyecto y tuvo que exiliarse en Inglaterra difundiendo también allí la cultura española. Regresó a España en 1963 y murió en Ginebra en 1964.

3.4.2. Los centros de inspiración institucionista

La Institución Libre de Enseñanza fue una academia privada, pero su impulso renovador fue tan grande que cuajó en un gran número de centros tanto públicos como privados donde se plasmaron los ideales pedagógicos y culturales de la Institución; diferentes todos ellos, tenían un alma común. Formaron el tejido de una exquisita y espléndida estructura renovadora de España que quedó deshecha al iniciarse la Guerra Civil.

No es posible detenerse en la descripción de todos esos centros. Baste la enumeración de los principales.

En primer lugar se encuentra el Museo Pedagógico, fundado en 1882, para contribuir a la formación de los maestros y dignificar la enseñanza primaria

que estaba muy abandonada. Fue la primera creación educativa de Giner y la dirección recayó en su discípulo predilecto: Cossío. El Museo ayudó a la formación de educadores; allí se analizaba el estado de las escuelas; también se exponía la educación primaria de las escuelas extranjeras, viendo la diferencia. Eso arrojaba luz y estímulo para la propia reforma. El museo no sólo se ocupó del nivel de formación de los educadores, sino de las condiciones materiales de la escuela española, tan importantes éstas para una adecuada enseñanza. El museo fue el impulsor de varias iniciativas promovidas todas ellas para transformar la escuela española: cátedra de Pedagogía de la Universidad de Madrid, Escuela Superior de Magisterio, Dirección General de Primera Enseñanza, Sección de Pedagogía de la Universidad de Madrid, etc. (Jiménez García, A., O. C., 221).

La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones científicas de la que fue secretario, según se dijo más arriba, José Castillejo, se creó en 1907 para reformar la enseñanza universitaria. Su primera iniciativa, a tal efecto, fue enviar jóvenes españoles al extranjero para formarse adecuadamente. El planteamiento de la junta fue la creación de un organismo neutral, ajeno a cambios políticos, con un carácter técnico que le diese eficacia y continuidad. En esta estructura jugó un papel de primer orden la creación de centros de investigación científica con un doble cometido: preparar adecuadamente a los futuros pensionados y aprovecharlos con el máximo rendimiento a su vuelta. Estos centros de investigación dependientes de la junta fueron el Centro de Estudios Históricos, la Residencia de Estudiantes, el Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales y la Escuela Española de Roma (dependiendo ésta del Centro de Estudios Históricos).

El Centro de Estudios Históricos, creado en 1910, estuvo dirigido por Menéndez Pidal; tenía como misión realizar investigaciones en el ámbito de

las ciencias históricas y sociales: lengua, literatura, arte, así como las lenguas clásicas. En él trabajaron hombres de la altura de Américo Castro, Asín Palacios, Sánchez Albornoz, Menéndez y Pelayo, Ortega y Gasset, etc.

La Residencia de Estudiantes, creada en 1910, fue concebida como un colegio universitario a semejanza del modelo inglés de los colegios medievales. Su formación abarcaba la vida entera del alumno al que se ofrecía un sistema de educación basado en la influencia constante de un medio adecuado. Había un ambiente de camaradería entre profesores y alumnos, con lo que se contribuía así a la vida moral, a la formación del carácter y a la adquisición de una cultura general. Su director fue, como antes se apuntó, Alberto Jiménez Fraud y allí vivieron Juan Ramón Jiménez, Federico García Lorca, Salvador Dalí, Luis Buñuel, Severo Ochoa, Grande Covián, Manuel García Pelayo...

El Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales fue creado en 1910 y presidido por Ramón y Cajal. Dentro de él se agruparon el Museo de Ciencias Naturales, el Instituto de Física y Química, el Instituto Cajal, el Museo de Antropología, el Jardín Botánico y el Laboratorio de Investigaciones Biológicas.

El Instituto-Escuela para Segunda Enseñanza se creó en 1918, dependiente de la Junta para Ampliación de Estudios. Tenía la misma orientación que la Residencia de Estudiantes, pero para alumnos de segunda enseñanza. Se preocupó de la formación de los jóvenes alumnos y, también, de sus profesores. Fue un ensayo pionero del sistema educativo español.

Las Misiones Pedagógicas fueron fundadas en 1931 a la llegada de la Segunda República. Constituyeron un proyecto republicano y respondieron a la orientación política de la República. Fueron una experiencia única de edu

cación popular inspiradas en el pensamiento de Giner y Cossío, quien fue su director. Su objetivo principal fue llevar a las gentes de localidades rurales el aliento del progreso y de la cultura; de esta manera, los pueblos de España podían participar de las ventajas que, en plano educativo y cultural, gozaban las ciudades. Era una iniciativa de culturizar el medio rural aferrado a la tradición. Los encargados de esta misión eran como misioneros que visitaban los pueblos más alejados, dando conferencias y charlas, orientando a los maestros y creando bibliotecas, haciendo representaciones teatrales, etc. A esta tarea misional se adhirieron Sánchez Barbudo, María Zambrano, Luis Cernuda, Alejandro Casona, Carmen Conde, etc.

Éstas son, muy resumidas y a grandes rasgos, las realizaciones concretas de la Institución Libre de Enseñanza: una obra, sin duda, gigantesca y excepcional.

3.5• Selección de textos: Francisco Giner de los Ríos

Cada hombre es, al mismo tiempo, un ser racional que comparte su esencia con los demás hombres y un individuo diferenciado

> Cada hombre es justamente un ser racional, coesencial, idéntico con todos, y un sujeto, en cuanto individuo enteramente original, sin más nota común con los otros, bajo dicho respecto, que la de mostrarse de todo en todo diferente. Este singular y característico modo de cada hombre, como tal individuo, se desenvuelve por igual, así en la función de apropiarse los frutos acumulados por las generaciones precedentes como al reobrar por su parte sobre esto que de los demás él recibe; y la oposición entre el hombre ideal, por decirlo así, y la obra de cada individuo se ha de resolver, no por el mero criterio de éste, sino por el criterio y autoridad objetiva de la

naturaleza racional humana. El ser racional es el que manda; el llamado a obedecer (como el mismo nombre lo indica), el sujeto: el poder soberano para regir nuestra vida, en el límite en que de nosotros depende, es una propiedad del primero; el hombre individual no es sino el órgano mediante que dicho poder se ejerce, en representación y función de nuestra naturaleza. De aquí, que jamás sea lícito al individuo arrogarse el poder como mera facultad subjetiva, abandonada a su licenciosa arbitrariedad para satisfacción de fines egoístas (O. C., tomo IX, La persona social, 243).

Independencia de la vida del espíritu respecto a los agentes exteriores

49. En tanto que todo ser produce por sí sus estados, es la vida una categoría universal. Ahora bien: los seres finitos realizan su vida en relación con lo exterior, en cuyo respecto cabe que la efectúen, o bien primeramente de por sí y sólo subordinadamente en relación, mostrando el predominio de su propia substantividad (que es el carácter de la vida en cada espíritu), o bien, por el contrario, viviendo más principalmente, según todo lo exterior homogéneo a ellos, en plena coordinación y subordinación (en totalidad) con los demás de su género (que es el modo de la vida en los seres naturales).

La vida del espíritu, según su indicado carácter, se produce con plena independencia en cada individuo, que posee una esfera de acción en la cual obra por sí. La acción de los agentes exteriores nunca basta a determinar por sí sola los actos psíquicos, de los cuales es el espíritu única causa, no obrando aquéllos sino como condiciones de la vida espiritual; esto es, como medios tan sólo que hacen más o menos fácil la consecución de los fines que en cada caso

nos proponemos. Por eso cabe que exista un espíritu inculto en una época adelantada, o un espíritu puro en medio de una sociedad corrompida: no bastando, por tanto, el influjo exterior a suprimir la responsabilidad que es cualidad propia del espíritu como ser sustantivo, aunque sí para atenuar en su caso el mérito o demérito de los actos que bajo aquellas condiciones ejecuta (O. C., tomo IV, Lecciones sumarias de psicología, 53-54).

A pesar de la identidad de naturaleza racional, los seres humanos difieren profundamente unos de otros por su singularidad

231. Cuanto llevamos dicho hasta aquí se aplica igualmente, en virtud de la identidad de naturaleza, a todo ser racional. Mas si ninguno de éstos manifiesta propiedad alguna esencial que no se halle en todos, difieren también profundamente unos de otros en cuanto al modo propio y exclusivo como cada cual muestra esa naturaleza común, y que le constituye en un ser peculiar y distinto de todos los de su género: en este modo de ser característico, singular, único, consiste su individualidad; o en otros términos, la completa limitación con que su esencia aparece concretada en todas las relaciones posibles, sin quedar indeterminada en ninguna. Por esta limitación, cada individuo, como tal individuo, es enteramente otro que los demás: mientras que el ser es al par lo que son todos y cada uno de los individuos de su género: en este sentido, se dice que el individuo es el opues to del género. También es consecuencia de la individualidad, la indivisibilidad: pues lo enteramente limitado no puede admitir, so pena de dejar de ser tal, una nueva limitación: así es que los minerales, por ejemplo, susceptibles siempre de división, no pueden ser llamados individuos.

232. De lo dicho se sigue que no es el mundo la uniforme repetición de un mismo ser, multiplicado hasta lo infinito, sino que cada individuo revela su naturaleza de un modo peculiar, que no admite confusión con otro alguno. Esta originalidad característica le atribuye propio valor, haciendo de él un ser insustituible. Y así, aplicando estos principios al hombre, cada cual de nosotros es enteramente distinto de los demás, tanto en el espíritu como en el cuerpo y en el modo de acción y reacción entre ambos: merced a lo cual todos somos igualmente necesarios, so pena de faltar al ser y naturaleza humanos esta o aquella expresión determinada, sin la que quedarían incompletos. De aquí, tiene cada hombre su misión especial, que representa la parte con que debe contribuir al total cumplimiento del destino humano, en el límite y medida de sus fuerzas. Tal es el fundamento de la individualidad, que sólo puede ser aquí apuntado como exigencia de razón, y cuya demostración cumplida pertenece a otras esferas superiores de la ciencia (O. C., tomo IV, Lecciones sumarias de psicología, 248-250).

La libertad, cualidad del ser humano por la que se determina a obrar por sí mismo

2. Suele entenderse por libertad aquella facultad de elección que el hombre tiene entre todos los actos posibles para él en la vida y que lleva también el nombre de "libre albedrío". Pero si se tiene en cuenta que, suponiendo en el hombre la plenitud del desarrollo racional, ningún acto puede parecerle arbitrario, pues todos son en sí exigidos por su fin, se encontrará que esta llamada libertad de elección, lejos de ser una cualidad esencial del espíritu racional, no nace sino de la limitación en que el hombre, por su finitud, se encuentra colocado, y

por la cual desconoce a veces la relación necesaria entre los actos que realiza y los fines que ha de cumplir.

La libertad, según su verdadero concepto, es aquella cualidad, inherente a la actividad de un ser de razón, de determinarse a obrar por sí mismo, siendo él solo causa de sus actos y pudiendo hacerse superior, en su íntima y propia esfera, a todas las influencias exteriores. En esto se distingue capitalmente la actividad de cada espíritu de la de cada ser natural, que se determina en sus hechos de un modo enteramente solidario, según todo el conjunto de las influencias homogéneas que le rodean (O. C., tomo 1, Principios de derecho natural, 90-91).

La sociedad, como organismo, tiene también los rasgos del individuo

Ahora bien: en la Humanidad, no sólo el individuo es un ser, sino toda sociedad verdaderamente tal. Toda comunidad de individuos (o de sociedades) unidos para cumplir un fin real, o varios, o todos, mediante su mutua cooperación, constituye un propio organismo, sustancialmente diverso de cada uno de sus miembros y aun de la mera suma de éstos; al modo como el organismo de un animal o de una planta, se distingue sustancialmente también de la suma de células o de grumos de protoplasma, cuya complexión forma, no obstante, su substrato. Aparece, de esta manera, cual una realidad subsistente en sí misma. Pues ninguna otra cosa expresa el concepto de todo ser, ora sea éste un ser simple, ora complejo, que, en tal caso, no puede tener existencia real y efectiva sin sus componentes. Nadie, por ejemplo, duda de que el cuerpo humano es un verdadero ser, aunque no podría existir sin sus distintos elementos dinámicos y

morfológicos. Y aun esta necesidad, téngase en cuenta que no es, sin embargo, inherente a todos los organismos. El organismo, o mejor, el organismo vivo, no implica multiplicidad de partes, aparatos, órganos, etcétera, sino unidad de fin con diversidad de funciones, que bien puede desempeñar un solo órgano. Donde sí es indispensable esa pluralidad y multiplicidad es en los organismos complejos (organismos de organismos), en los cuales, cada función ulteriormente diferenciada posee ya su órgano peculiar correspondiente. Pero, en su mayor y más exacta generalidad, el concepto de organismo vivo es un concepto dinámico, fisiológico, no anatómico y de estructura (O. C, tomo VIII, La persona social, 56-57).

¿Qué es la educación?

La educación es, en resumen: una acción universal, difusa y continua de la sociedad (y aun del medio todo), dentro de la cual, la acción del educador intencional, que podría decirse, desempeña la función reflexiva, definida, discreta, propia del arte en los demás órdenes de la vida, de excitar la reacción personal de cada individuo y aun de cada grupo social para su propia formación y cultivo: todo ello, mediante el educando mismo y lo que él de suyo pone para esta obra, ya lo ponga espontánea y como instintivamente, ya en forma de una colaboración también intencional (O. C., tomo X, Pedagogía universitaria, 11-12).

La educación ha de ser integral

Dirigiendo el desenvolvimiento del alumno en todas las relaciones, puede con sinceridad aspirarse a una acción

verdaderamente educadora en aquellas esferas donde más apremia la necesidad de redimir nuestro espíritu: desde la génesis del carácter moral tan flaco y enervado en una nación indiferente a su ruina, hasta el cuidado del cuerpo, comprometido, como tal vez en ningún pueblo culto de Europa, por una indiferencia nauseabunda; el desarrollo de la personalidad individual, nunca más necesario que cuando ha llegado a su apogeo la idolatría de la nivelación y de las grandes masas; la severa obediencia a la ley, contra el imperio del arbitrio, que tienta a cada hora entre nosotros la soberbia de gobernantes y gobernados; el sacrificio ante la vocación, sobre todo cálculo egoísta, único medio de robustecer en el porvenir nuestros enfermizos intereses sociales; el patriotismo sincero, leal, activo, que se avergüenza de perpetuar con sus imprudentes lisonjas males cuyo remedio parece inútil al servil egoísta; el amor al trabajo, cuya ausencia hace de todo español un mendigo del Estado o de la vía pública; el odio a la mentira, uno de nuestros cánceres sociales, cuidadosamente mantenido por una educación corruptora; en fin, el espíritu de equidad y tolerancia, contra el frenesí de exterminio que ciega entre nosotros a todos los partidos, confesiones y escuelas (Estudios sobre educación, Madrid, M.Minuesa, 1886: 48-49).

Crítica de la enseñanza tradicional

Transformad esas antiguas aulas; suprimid el estrado y la cátedra del maestro, barrera de hielo que aísla y hace imposible toda intimidad con el discípulo; suprimid el banco, la grada, el anfiteatro, símbolos perdurables de la uniformidad y del tedio. Romped esas enormes masas de alumnos, por necesidad constreñidas a oír pasivamente una lección o a alternar en un interrogatorio de

memoria, cuando no a presenciar desde distancias increíbles ejercicios y manipulaciones de que apenas logran darse cuanta. Sustituid en torno del profesor a todos esos elementos clásicos por un círculo poco numeroso de escolares activos que piensan, que hablan, que discuten, que se mueven, que están vivos, en suma, y cuya fantasía se ennoblece con la idea de una colaboración en la obra del maestro. Vedlos excitados por su propia espontánea iniciativa, por la conciencia de sí mismos, porque sienten ya que son algo en el mundo y que no es pecado tener individualidad y ser hombres. Hacedlos medir, pensar, descomponer, crear y disipar la materia en el laboratorio; discutir, como en Grecia, los proble mas fundamentales del ser y destino de las cosas; sondead el dolor en la clínica, la nebulosa en el espacio, la producción en el suelo de la tierra, la belleza y la Historia en el museo; que descifren el jeroglífico, que reduzcan a sus tipos los organismos naturales, que interpreten los textos, que inventen, que descubran, que adivinen nuevas formas doquiera... Y entonces la cátedra es un taller y el maestro un guía en el trabajo; los discípulos, una familia; el vínculo exterior se convierte en ético e interno; la pequeña sociedad y la grande respiran un mismo ambiente; la vida circula por todas partes y la enseñanza gana en fecundidad, en solidez, en atractivo, lo que pierde en pompas y en gallardas libreas (Ensayos, Madrid, Alianza, 1969: 107).

La educación ha de ser aconfesional

Entre las varias consideraciones con que se defiende la enseñanza confesional - esto es, de las religiones positivas - en la escuela primaria, hay una de que conviene tomar nota para rectificarla. Sus partidarios alegan que, sin espíritu religioso, sin levantar el alma del

niño al presentimiento siquiera de un orden universal de las cosas, de un supremo ideal de la vida, de un primer principio y nexo fundamental de los seres, la educación está incompleta, seca, desvirtuada, y en vano pretenderá desenvolver íntegramente todas las facultades del niño e iniciarlos en todas las esferas de la realidad y del pensamiento.

Esto, a nuestro ver, es indiscutible. Años ha que un signe filósofo español, tenido, sin embargo, por impío (como todo filósofo seglar en su tiempo), Sanz del Río, lo proclamaba en un memorable discurso, cuyas páginas dan el más admirable testimonio de la concertada alianza entre la Religión y la Ciencia.

Lo que falta probar es que la elevación de las almas por cima del horizonte visible, la formación del sentido religioso en el niño, requiere el auxilio de los dogmas particulares de una teología histórica, por sabia y respetable que sea, en vez de una dirección amplia y verdaderamente universal, atenta sólo a despertar en aquél esa quaedam perennis religio, ese elemento común que hay en el fondo de todas las confesiones positivas, como, en otro orden, lo hay en el de todos los sistemas filósofos y en el de todos los partidos políticos, por divergentes y aun hostiles que entre sí parezcan. El mismo ateo - es decir, el ateo que piensa y se quiere llamar tal, no el ateo práctico, instintivo y conservador, que diríamos, y al cual se le importa un ardite de todos estos problemas, aparentando a veces por conveniencia creer lo mismo que desprecia en sus adentros - entra a su modo en esa comunión universal, mejor quizá que muchos pseudorreligiosos, pues ya dijo una autoridad inspirada: "¡Cuántos están en la Iglesia visible sin estar en la Iglesia invisible, y al

contrario!".

Precisamente, si hay una educación religiosa que deba darse en la escuela, es ésa de la tolerancia positiva, no escéptica e indiferente, de la simpatía hacia todos los cultos y creencias, considerados cual formas, ya rudimentarias, ya superiores y aun sublimes, como el cristianismo, pero encaminadas todas a satisfacer sin duda en muy diverso grado - en el que a cada cual de ellas es posible-, según su cultura y demás condiciones, una tendencia inmortal del espíritu humano.

Sobre esa base fundamental, unitaria y común, la más firme para toda edificación subsiguiente, sobre ese respeto y esa simpatía, venga luego a su hora, para los fieles de cada confesión, la enseñanza y la práctica de su culto, confiadas a la dirección de la familia y del sacerdote, y consagradas en el hogar y en el templo, donde podrán caber ya diferencias que en la escuela son prematuras, sin otro fundamento, que influjos subjetivos y sirven de frecuente estímulo para odiosas pasiones (O. C., Tomo VII, Estudios sobre educación, 67-69).

Funciones que desempeña la religión y que, como tales, deben ser enseñadas en la Escuela

1.a La Religión no es una enfermedad ni un fenómeno pasajero de la historia, como la guerra o la esclavitud, sino una función espiritual permanente, que la escuela debe educar.

2.a De ningún modo confesionalmente, es decir, presentando ninguna confesión como debiendo recibir el obsequio de la fe.

3.a Debe enseñar culturalmente, como enseña la historia del pueblo hebreo y el contenido del Antiguo Testamento, la historia del cristianismo...

4.a Poniendo en ello todo el respeto y miramiento, no meramente negativo sino positivo, o sea, según el espíritu del Congreso de Chicago.

5.a Huyendo de juicios comparativos.

6.a La razón fundamental de ello consiste en que así debe hacerse en todas las cosas que dividen. La Escuela no está para esto. Hoy en Europa los problemas políticos, económicos y religiosos son los que más apasionan. Así, deben exponerse objetivamente su situación y no más. La escuela está hecha, no para dividir, sino para formar. Que cuide con respecto al niño: a) de no profanar su amor abierto a todo; b) de que no anticipe juicios que no puede construir. Por esto repugna el hacerles intervenir en tales luchas; verbigracia: inscribirlos en las listas de protestas a favor ni en contra de la República, de la monarquía, del poder temporal ni espiritual del Papa, o del racionalismo, catolicismo, protestantismo; o del partido liberal o el conservador obrero...; ni llevarlos a manifestaciones incluso por la libertad de conciencia o la neutralidad de la escuela(¡qué saben de eso!), con abuso y profanación de unas criaturas que deben ser educadas en la reserva y el amor, "cum magna reverentia".

7.a El Estado debe tender a suprimir estas enseñanzas confesionales o políticas. El buen sentido reprueba escuelas monárquicas, republicanas, católicas, etc. Pero no la educación

religiosa y política (de la ciudadanía) en espíritu y bases comunes, que luego cada cual lleve en su día a uno y otro lado (texto transcrito por M.B.Cossío y dictado de viva voz por Giner de los Ríos 15 meses antes de su muerte: "Éste es un libro de paz," Boletín de la Institución Libre de Enseñanza, 39 [1915] 285-286).

La religión afecta a la vida entera y su elemento esencial es la libertad de conciencia

107. La vida entera del hombre, en cuanto es realizada en íntimo enlace de amor y subordinación a Dios, como ideal y modelo inimitable para el ser racional finito, constituye la religión. No se reduce ésta, por tanto, a una esfera determinada de actos, verbigracia, a tales o cuales prácticas, sino que abarca toda la conducta humana, en tanto que se inspira en aquella relación trascendental. Por esto, la religión, como la moralidad, como el Derecho, como el arte, es una forma fundamental y total de la vida.

En el fin religioso, hay que señalar: a) su prosecución, y b) la comunión social para su cumplimiento. Ahora, a estas dos funciones corresponden igualmente dos órdenes particulares de Derecho. Comprende, el uno, la libertad de conciencia, según el cual es lícito a cada individuo expresar su adhesión a aquella determinada fe que concierta con la situación de su espíritu, y lesiona este derecho la existencia de las llamadas religiones de Estado, con que se pretende cohibir esa libertad, ya prohibiendo la declaración de otra fe religiosa, ya restringiendo la capacidad jurídica de los que la profesan, ya al menos obligándolos a contribuir al sostenimiento de una confesión a que no pertenecen. Otro derecho particular de esta

esfera es el de instruirse y educarse en la fe elegida; derecho a que atentan todavía no pocas veces la violencia oficial y aun la presión privada. Consecuencia de los anteriores es el de separarse de una comunión, tan luego como su fe no se halla conforme con la del sujeto, el cual puede, bien preferir otra, bien quedar separado de todas las que lo rodean, cuando no encuentra en ellas satisfacción a las necesidades de su espíritu. No es menos razonable el derecho de ejercer las prácticas religiosas que no se hallaren en oposición con el orden jurídico de los pueblos civilizados: lo cual constituye la que, en estricto sentido, recibe el nombre de libertad del culto, tan oprimida aún, con criterios diversos, en casi todos los Estados actuales. Por último, el derecho referente a la comunicación y cooperación social para la vida religiosa comprende, por una parte, la manifestación y discusión de toda clase de creencias, sin otro límite que los que impone el principio jurídico siempre a la expresión de nuestros estados íntimos; así como también, por otro lado, el de concertarse, unirse y congregarse en corporaciones para dicho fin (iglesias y sus institutos particulares, verbigracia, conventos): derechos que, con respecto a este punto, no son mayores ni menores, ni difieren en condición esencial alguna del de asociarse para los demás fines racionales (O. C., tomo XIV, Resumen de filosofía del derecho, 51-53).

La religión como relación del ser finito con Dios en el seno de la conciencia

111. Hallamos el mundo como organismo de todos los seres finitos, constituido por la Naturaleza y el Espíritu en composición, con todos los cuales hemos hallado al yo en permanentes relaciones. Mas sobre estos varios seres particulares, concíbese también un Ser

infinito que a todos igualmente funda y sostiene: a este ser, en cuanto Supremo, es al que denominamos Dios. La relación entre el espíritu finito y Dios, no nace, como las demás, por el intermedio de la Naturaleza, sino que es directa, teniendo principio en el seno mismo de la conciencia, en la que el Ser absoluto está presente; si bien contribuye la Naturaleza a sus desenvolvimientos y expresión efectiva.

Tiene esta relación un doble aspecto: el de la elevación del espíritu a Dios, que constituye la religión; y el de la asistencia de Dios al espíritu y al mundo todo, en cuyo sentido y como Ser que gobierna, auxilia y salva a éste en el bien, le llamamos la Providencia (O. C., tomo IV, Lecciones sumarias de psicología, 110-111).

La religión como última esfera que culmina la vida del espíritu

57. Determínase permanentemente la vida espiritual en esferas diversas, aunque armónicamente enlazadas entre sí, en correspondencia con las facultades todas del espíritu y con los fines a que la actividad de éstas se consagra. Así, el espíritu, produciéndose en serie sistemática de conocimientos reflexivos, constituye el fin y esfera de la ciencia; en estados de pura y desinteresada intención para la práctica del bien, hace efectiva la vida moral; en íntima unión y solidaria compenetración con todo ser, desenvuelve su existencia afectiva; obrando reflexiva y hábilmente según la leyes del objeto, realiza el arte; poniendo los medios que de él penden para los fines de la vida, cumple el derecho; conquistando y utilizando para esos fines las fuerzas y productos de la Naturaleza, ejercita la industria... y últimamente, realiza su destino religioso, refiriendo y subordinando

su vida entera a Dios, como el Ser Supremo, en cuya intimidad viven todos los seres finitos (O. C., tomo IV, Lecciones sumarias de psicología, 62).

Filosofía de la civilización: el espíritu lucha y vacila entre el pasado y el futuro

Que la edad en que nos hallamos es una edad de crisis, y no de una crisis cualquiera, limitada a esta o aquella particular sociedad en el globo, a este o aquel elemento de la vida humana, sino universal y comprensiva de todos, harto lo presiente el espíritu contemporáneo para que tengamos precisión de decirlo: lo dicen, por nosotros, su presunción sin igual en la historia y sus lamentos, no menos vanos e importunos. Numerosas batallas libran en nuestros tiempos, no el pasado y el porvenir inmediatos, que esto acontece en cada siglo, en cada año, en cada instante, y no es privativo de ningún período, sino todo lo venidero, por un lado, y toda la vida realizada de la humanidad, por otro, encerrada como en cifra y compendio en esa última hora que, si para el hombre indiferente y desapercibido para lo que le rodea puede sonar tan sólo como una hora más, en cada espíritu atento despierta un eco desconocido y hiere una cuerda, muda y dormida hasta entonces. Humanamente hablando, la religión, la filosofía, el arte bello como la industria, la moral, el derecho, la familia, las razas y naciones, todas las instituciones y fines que nos rodean parece que se desploman y que, llamadas a solemne juicio, esperan de él nueva vida o el fallo inapelable de su muerte. Y es que, si en toda crisis el espíritu lucha y vacila entre un pasado que ya no le basta y un porvenir que misteriosamente lo empuja, pero cuyo secreto desconoce todavía, cuando esa lucha alcanza el valor de la

que hoy nos consume, no hallamos consuelo, al buscar en vano un firme muro que no amenace ruina y a cuyo abrigo amparar nuestra flaqueza (O. C., tomo III, Estudios de literatura y arte, 47-48).

3.6. Bibliografía

Avery, L: En el centenario de la Institución Libre de Enseñanza, Madrid, Tecnos, 1977.

Altamira, R.: Giner de los Ríos, educador, Madrid, Prometeo, 1915.

Biografía intelectual y moral de don E Giner de los Ríos, Madrid, 1955.

Cacho Víu, V.: La Institución Libre de Enseñanza L Orígenes y etapa universitaria (1860-1881), Madrid, Rialp, 1962.

Díaz de Cerio, F.: "Ideario religioso de Francisco Giner de los Ríos", en Pensamiento, 22 (1966).

Giner de los Ríos, F.: O. C., Madrid, Ediciones La Lectura, 1916-1927, 17 volúmenes:

1. Principios del derecho natural.

II. La universidad española

III. Estudios de literatura y arte.

IV. Lecciones sumarias de psicología.

V.Estudios jurídicos y políticos.

VI. Estudios filosóficos y religiosos.

VII. Estudios sobre educación.

VIII. La persona social (I).

IX. La persona social (II).

X.Pedagogía universitaria.

XL Filosofía y sociología.

XII. Educación y enseñanza.

XIII. Resumen de filosofía del derecho (I).

XIV. Resumen de filosofi'a del derecho (II).

XV. Estudios sobre artes industriales y cartas literarias.

XVI. Ensayos menores sobre educación y enseñanza (I).

XVII. Ensayos menores sobre educación y enseñanza (II).

Gómez García, M. N.: Educación y pedagogía en el pensamiento de Giner de los Ríos, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1983.

Gómez Molleda, M.a D.: Los reformadores de la España Contemporánea, Madrid, CSIC, 1966.

Iniesta, A.: Educación española, Madrid, Magisterio Español, 1936.

Jiménez García, A.: El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, Madrid, Cincel, 1986.

Jiménez-Landi, A.: La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente, Madrid, Ministerio de Educación y Cultura, 1996, 4 vols.

López-Morillas, J.: Racionalismo pragmático. El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos, Madrid, Alianza, 1988.

Luzuriaga, L.: La Institución Libre de Enseñanza y la educación en España, Madrid, 1956.

Méndez Bejarano, M.: Historia de la Filosofía en España, Madrid, s. £

Molero Pintado, A.: La Institución Libre de Enseñanza. Un proyecto español de renovación pedagógica, Madrid, Anaya, 1985.

Navarro, M.: Vida y obra de Francisco Giner de los Ríos, Madrid, 1945.

Núñez, D.: La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis. Madrid, Tucar, 1975.

Prellezo García, J. M.: Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza, Roma, LAS, 1975.

Ríos, F. de: El pensamiento vivo de Giner de los Ríos, Buenos Aires, Lizarde, 1949.

Rozalén, J. L.: Los fundamentos filosóficos de la Institución Libre de Enseñanza (El armonismo integrador de Giner y Cossío), Madrid, Universidad Complutense, 1991, 2 vols.

Xirau, J.: Manuel B.Cossío y la educación en España, México, Colegio de México, 1945.

Villalobos, J.: El pensamiento filosófico de Giner, Sevilla, Publicaciones de la Universidad, 1969.

4

La polémica de la ciencia española. La historiografía filosófica: Marcelino Menéndez y Pelayo

4.1. La polémica de la ciencia española

En el tema anterior, quedó patente cómo el desarrollo del positivismo corrigió el rumbo metafísico del krausismo haciéndole abocar hacia una mentalidad científica que invadía Europa y que era un signo de identificación de la modernidad. Ello produjo importantes resultados en el ámbito de la investigación, la docencia y los métodos pedagógicos. A partir de la Restauración, la actividad científica va adquiriendo consistencia y normalidad en España. Como se vio antes, la fundación de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, al amparo de la Institución Libre de Enseñanza, dio un vuelco al panorama científico español. Gracias a ella, la actividad de la ciencia en España dejó de ser cosa de minorías olvidadas y adquirió un carácter de normalidad, inserto en la cultura española. Así, se dio una recuperación de la ciencia española que afectó a los diferentes ámbitos de ésta y, de alguna manera, la ciencia en España se puso en la órbita de la europea. Bien es cierto que esto fue debido al esfuerzo tanto del krausismo y el positivismo como de la Institución Libre de Enseñanza. No es éste el lugar para detallar el despliegue de las diversas ciencias, pero sí, al menos, lo es para señalar que la primacía en la investigación se la llevó la

medicina con Santiago Ramón y Cajal al frente, pero sin olvidar las figuras que prestigiaron otras disciplinas como las matemáticas, la astronomía, la física, la química, la bioquímica, la biología, la botánica, la zoología y la antropología física. Aun así, es un hecho la limitación que tuvo el desarrollo de la ciencia en España. Su nivel respecto a Europa en este punto fue inferior y, aunque tenía prestigio entre una minoría culta, dejaba mucho que desear en su arraigo social.

El avance científico fue siempre cosa de pocos que empeñaron en éste todo su esfuerzo personal sin el reconocimiento social por su trabajo. Esta frágil instalación de la ciencia en España se resentía de los cambios sociales y políticos y fue motivo de polémica entre los pensadores españoles acerca tanto de sus causas como de la forma de ponerle remedio. Para ver esto en detalle, conviene consultar el capítulo X del tomo V/I de la obra citada de Abellán, Historia crítica del pensamiento español.

4.1.1. Desarrollo de la polémica: sus tres etapas

Los antecedentes de la polémica que se aceptan como el primer momento de la misma hay que situarlos a finales del siglo XVIII, entre 1782 y 1786. Tuvieron lugar a consecuencia de las declaraciones hechas en Francia por Nicolas Masson de Morvillies en un artículo titulado "España" de la Enciclopedia Metódica (París, 1782). Allí dice textualmente:

> Hoy, Dinamarca, Suecia, Rusia, la misma Polonia, Alemania, Italia, Inglaterra y Francia, todos estos pueblos, enemigos, amigos, rivales, todos arden de una generosa emulación por el progreso de las ciencias y de las artes. Cada uno medita las conquistas que debe compartir con las demás naciones; cada uno de ellos, hasta aquí, han hecho algún descubrimiento útil que ha recaído en beneficio de la

> humanidad. Pero ¿qué se debe a España? Desde hace dos siglos, desde hace cuatro, desde hace seis, ¿qué ha hecho por Europa?

España, pues, para Nicolas Masson, no ha hecho nada por el progreso de la ciencia y de las artes en comparación con el resto de las naciones europeas. El debate en torno a la aportación de España a la ciencia europea estaba servido y hubo, como es lógico, posturas antagónicas al respecto. Luis Cañuelo, en su obra El censor llama la atención sobre la general incultura española, aunque haya una minoría de intelectuales a la altura de Europa. Por ello, justifica, de alguna manera, la posición de Masson. De signo contrario, y mucho más potente, es la posición de Juan Pablo Forner; su obra Oración apologética por la España y su mérito literario es una réplica a la insolencia de Masson, donde lleva a cabo una exaltación de la cultura española. Esta obra tendrá una enorme influencia en la fundamentación del tradicionalismo español del siglo XIX y también se apoyará en ella Menéndez y Pelayo.

Esta polémica fue debatiéndose hasta que, un siglo después, volvió a recrudecerse, esta vez, bajo la perspectiva de la relación entre religión y ciencia planteada en pleno siglo XIX en el seno de la cultura occidental. El extraordinario auge de las ciencias físico-naturales a lo largo de ese siglo provocó un enfrentamiento con la actitud religiosa tradicional representada por la Iglesia católica. Ésta se enfrentó al modernismo tal y como se manifestó en el Syllabus y en el Concilio Vaticano 1. La polémica tuvo una especial incidencia en España por cuanto su tradicionalismo religioso era más consistente que en el resto de Europa; por tanto, su efecto sobre el desarrollo de la ciencia fue también mayor. El problema en litigio era si la fe católica tradicional española era la responsable o no de la degradación del estado de la ciencia en España.

Éste es el contexto de la segunda polémica de la ciencia española que tiene lugar, sobre todo, en el último tercio del siglo XIX y que es aquí objeto de estudio y tiene tres fases o etapas.

A) Primera etapa: enfrentamiento de Menéndez y Pelayo con Gumersindo de Azcárate

Cuando, en abril de 1876, el joven Menéndez y Pelayo se enfrentó a Gumersindo de Azcárate y otros krausistas, a causa del problema de la ciencia española, no lo hizo con ánimo hostil o destructor. Trató, más bien, de demostrar que catolicismo y ciencia son compatibles y que España, país católico, posee una ciencia notable. Pero lo hizo con un ardor juvenil que lo llevó a excesos verbales de los que, más tarde, se arrepintió. Sin embargo, su postura de fondo fue siempre la misma, guiado por un amor incontenible a España y a la fe católica, tal y como él las comprendía. La primera etapa de la polémica se inició en abril de 1876 y duró hasta septiembre de ese mismo año. Y se produjo por unas palabras de Gumersindo de Azcárate, valedor del racionalismo armónico krausista. Esas palabras fueron publicadas en la Revista Española y fueron exactamente éstas:

> Según que, por ejemplo, el estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos (palabras de G. de Azcárate recogidas en el libro El self-government y la monarquía doctrinaria, Madrid, 1877: 114).

La idea que lleva consigo este texto era algo asumido de modo natural en el ambiente de la época; no significaba excesiva novedad. La prohibición de

la actividad intelectual en España por parte del absolutismo y de la Inquisición era algo asumido por cualquiera al hablar de la decadencia nacional.

Pero éste fue el motivo por el que Menéndez y Pelayo se lanzó con ímpetu a la palestra, movido, sin duda, por la invitación de su maestro, Gumersindo Laverde, Catedrático de Literatura en la Universidad de Valladolid. Y respondió a Gumersindo de Azcárate en la Revista Europea donde trató de demostrar la capacidad científica del catolicismo para la investigación, exponiendo con mucha pompa, como era habitual en él, la contribución española de la teología, filosofía y, en general, a las ciencias humanas y naturales.

Pero, como hace notar López Morillas, Menéndez y Pelayo se toma por su cuenta la identificación de esos tres siglos de decadencia a que alude Azcárate pero que éste no concreta. Menéndez y Pelayo dirá que esos tres siglos son el XVI, XVII y XVIII, con lo cual la emprende con Azcárate porque el siglo XVI, para Menéndez y Pelayo y para cualquier pensador imparcial, fue el siglo del esplendor español en todos los órdenes, incluido el filosófico. Pero Azcárate no aludía al siglo XVI, sino al XVII, XVIII y XIX que estaba a punto de concluir. Y ahí sí que la argumentación de Azcárate tiene solidez porque el pensamiento de que esos siglos fueron la edad de hierro de la cultura y política española era algo admitido tanto por tradicionales, como por progresistas. De modo que, afirma Morillas, Menéndez y Pelayo llevó la refriega a su terreno; en esta línea, José del Perojo le echa en cara al santanderino su actitud de buscar cualquier excusa para defender sus tesis:

> Hace algún tiempo el señor Menéndez y Pelayo se entretenía

> desde su provincia dirigiendo cartas al señor Laverde, en las que deliberadamente buscaba ocasión de entrar en controversia con personas, unas muy conocidas, otras menos, en el mundo de las letras, atacándolas de una manera algo más que inconveniente en quien buscaba ser sacado a pila por cualquiera de ellas... (José Perojo, "La ciencia española bajo la Inquisición", Revista Contemporánea VIII [15 de abril de 18771, 325).

El hecho es que Menéndez y Pelayo afirma claramente que los krausistas consideran nula la actividad intelectual en España hasta que Sanz del Río importa para España la doctrina krausista del racionalismo armónico, y, ade más, parece desear la ocasión para enfrentarse con cualquiera y poder así dar resonancia a la polémica. (López-Morillas, J., El krausismo español, México, FCE, 1980: 201). La embestida contra Azcárate y otros supuestos denigradores de la ciencia nacional es contundente. Para demostrar que hubo ciencia española, Menéndez y Pelayo echa mano de su acopio cultural e histórico y muestra una inacabable lista de autores y títulos que parece avasallar al adversario. Pero, en esta respuesta a Azcárate, Menéndez y Pelayo permanece demasiado en el ámbito de citas onomásticas sin hacer un análisis de las figuras principales ni del alcance doctrinal de las mismas. Bien es cierto que esto lo hará más tarde, ya maduro, arrepintiéndose de su ardor juvenil. Sin embargo, permanecerá incólume en las mismas posiciones doctrinales, pero, esta vez, con mayor solidez, mesura y conocimiento de causa.

B) Segunda etapa: enfrentamiento de Menéndez y Pelayo con Manuel de la Revilla, Nicolás Salmerón y José del Perojo

El enfrentamiento con Azcárate fue la ocasión para que otros tantos

pensadores krausistas entraran en liza. Pero, antes de seguir adelante, conviene aclarar que, en la medida en que la controversia iba tomando cuerpo, se adivinaba que lo que realmente les afectaba a todos los contendientes, hasta casi quemarlos, no era tanto el problema de la ciencia española, como el tema de España. El fondo de la cuestión, el manantial de excitabilidad, era el ser de España, la patria, que, en aquellos momentos, estaba en decadencia buscando un fundamento firme para recrear su identidad. Y, en esta empresa, había desasosiego por muchas esperanzas frustradas, por la nostalgia de un pasado glorioso, por la defección del presente y la desconfianza en el futuro. Menéndez y Pelayo polemiza verdaderamente con aquellos que atribuyen la decadencia nacional a la intolerancia religiosa. Es el problema de las dos Españas planteado con todo rigor a principios de este siglo como se describió en el capítulo primero. Polemiza una España contra otra, cada una en nombre de la única y genuina España. Cada bando intelectual proyecta sobre el mapa nacional, con pretensión exclusivista, la propia imagen de la España que defiende. Ambos recurren al españolismo para acallar al adversario y calificarlo de antipatriota. En nombre de una España, Menéndez y Pelayo dirá, en Revista Contemporánea, que la otra no es España, aunque sus miembros sean españoles y, si lo son, lo son por equivocación, por su empresa anticatólica, antinacional y antiliteraria. En nombre de la otra España replicará Revilla dicien do que Menéndez y Pelayo es "enemigo implacable de la civilización y de la patria" (López Morillas, J., O. C., 203).

Pero, siguiendo, de nuevo, la polémica en lo que respecta a la ciencia española, la intervención de Manuel de la Revilla contra Menéndez y Pelayo aparecida en Revista Contemporánea se centraba en destacar la exuberante aportación española en literatura y la escasa o nula en ciencia. Por lo que respecta a la filosofía, no puede ser más pesimista. Salvo la escolástica, nada

relevante; que merezca la pena. Pensar que existe una filosofía española es un bello sueño de Laverde y Menéndez y Pelayo. En historia literaria, España es relevante, en historia científica, nada. En cuanto a filosofía, España no merece ser citada en la historia de la filosofía; sí, en cambio, en la mística, en la que destaca sobre las demás naciones. Todo esto es resultado de nuestra intolerancia religiosa.

Esta postura de Revilla irritó a Menéndez y Pelayo quien respondió nuevamente en la Revista Europea afirmando, rotundamente, que existe una filosofía española autóctona que se desarrolla en tres grandes corrientes: el lulismo, el vivismo (máxima expresión de esa filosofía) y el suarismo.

Intervino, en ese momento, Nicolás Salmerón apoyando a Revilla; reconocía que existen genios místicos españoles, pero la mística no es filosofía y, por tanto, no ha lugar a la expresión "filosofía española", pues los llamados filósofos españoles son figuras de tercera fila, seguidores de los grandes sistemas filosóficos europeos. Menéndez y Pelayo hizo nuevas réplicas a estas objeciones de Salmerón.

Entonces salió a la palestra también a favor de Revilla José del Perojo, quien era, precisamente, el director de la Revista Contemporánea, negando la existencia de una filosofía y ciencia específicamente españolas y condenando a la Inquisición como causante de esta situación. Esta segunda etapa de la polémica fue virulenta y se alargó hasta bien entrado el año 1877.

C) Tercera etapa: enfrentamiento de Menéndez y Pelayo con los escolásticos tradicionalistas Alejandro Pidaly Mon y el padre Fonseca

Hasta entonces, la polémica había tenido dos frentes: el de los krausistas antes citados y el de Menéndez y Pelayo. Pero apareció un nuevo y más

potente frente, esta vez desde la derecha tradicionalista. Alejandro Pidal y Mon empezó elogiando la postura de Menéndez y Pelayo, pero mostró su total desacuerdo con esa específica filosofía española que reclamaba el filósofo santanderino y daba la razón de su postura: la filosofía no pertenece a ninguna nación; es patri monio de la humanidad entera. Aunque, desde el punto de vista histórico, los filósofos pertenezcan a diversas naciones, se enmarcan en corrientes que trascienden cualquier tipo de fronteras. Ahora bien, los filósofos españoles sólo han coincidido en una sola cosa, en la fe católica, lo cual no es una característica propia ni de la filosofía ni de España. Para Pidal y Mon, la única filosofía en España que ha aportado algo a la filosofía perenne es la escolástica y ésta - dirá él con énfasis - es la única filosofía; no existe una filosofía española, sino la contribución de algunos filósofos españoles a la filosofía universal y verdadera que es la escolástica. Más aún, no se contenta con atacar a Menéndez y Pelayo en el tema de la filosofía española, sino que se atreve a criticar su interpretación de la historia, no perdonando al santanderino que tenga un concepto positivo del Renacimiento español. Califica éste de pagano y de que ha extorsionado la civilización cristiana que caminaba nítida desde la Edad Media cristiana. El movimiento que va desde el Renacimiento, que pasa por la Reforma protestante y que desemboca en la Revolución Francesa se ha apartado del cristianismo. El deber de la filosofía es volver a la escolástica renunciando a esos movimientos paganos y anticristianos.

La respuesta de Menéndez y Pelayo fue contundente. Primero: existe una filosofía española con rasgos propios constitutivos, diferenciados de la filosofía alemana o la francesa. Estos caracteres son, en los filósofos españoles ortodoxos, el espíritu crítico y el sentido práctico, y, en los heterodoxos, el panteísmo y el misticismo. Segundo: considerar la filosofía escolástica como verdad absoluta es un abuso inadmisible; en todo caso, es la

fe la que exige una adhesión incondicional, no la filosofía; en ésta, lo principal es la libertad de pensamiento. Quizá esté aquí uno de los móviles que impulsó a Menéndez y Pelayo a prescindir de la escolástica en su visión de la filosofía y la cultura españolas.

Pero arreció aún más la crítica desde este lado de la derecha reaccionaria; esta vez por boca del famoso padre dominico J.Fonseca. Éste reclamaba, nada menos, que la compatibilidad entre santo Tomás de Aquino y Donoso Cortés, insultando, en El Siglo Futuro, a Menéndez y Pelayo con epítetos cercanos al fanatismo. La contestación de Menéndez y Pelayo a semejante histrión fue intentar relativizar el absolutismo escolástico respecto a santo Tomás, poniendo a éste en su debido lugar: reconociendo sus méritos y deméritos, impugnando así el sectarismo de Fonseca (Abellán, J. L., Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días, Madrid, 1996: 449-453).

A todo esto, el iniciador de la polémica, Gumersindo de Azcárate, no había intervenido a lo largo de ella. Y, en carta a Gumersindo Laverde, daba la razón:

> Callé porque deseaba y esperaba que la polémica se sostuviera por personas más peritas y más dadas a estos estudios que yo; y callé, sobre todo, porque se trataba de las glorias de la patria, y me repugnaba un poco aparecer como disputándolas a ésta (Gumersindo de Azcárate, "una carta sobre la filosofía española", Revista Europea, VIII, 141 [5 de noviembre de 1876), 592).

Una vez más, tras el problema de la ciencia y la filosofía españolas, subyace el problema de España. Si el patriotismo de Menéndez y Pelayo no ofrece dudas, de igual manera tampoco las ofrece el de Gumersido de Azcárate:

> Son tantas en los tiempos que corren las cosas que separan a los hombres, que es grato reducir su número y aumentar el de aquellas que nos unen. Por esto, ya que estimemos de distinto modo la vida científica de nuestra patria en los siglos XVII y XVIII y las causas de su postración, bueno es que conste que ni unos ni otros renegamos de la gloriosa tradición filosófica del siglo XVI, y que todos ansiamos la formación y desarrollo de la Filosofía española (ibíd., 593).

A Azcárate, el tema de España le parecía muy delicado y no quería aparecer como único defensor de los valores patrios. La polémica fue ácida; con el tiempo, Menéndez y Pelayo fue atemperándose en sus formas, aunque permaneciendo invariable en sus convicciones.

Al final de la polémica, aparecen tres estilos distintos en lo tocante a la historia intelectual de España. Cada una de estas actitudes muestran una configuración ideológica diferente de España: Menéndez y Pelayo, desde el presente, mira al glorioso pasado y dice: el intelecto español fue todo lo que debió ser. Azcárate, inmerso en su idealismo, proclama:

> La vida intelectual de España no fue todo lo que pudo haber sido. Y, por último: Revilla y Perojo, desde la utopía, piensan: la ciencia española no fue gran cosa. Tradicionalismo, krausismo y progresismo reiteran sus postulados históricos (López Morillas, J., O. C., 205-206).

Para terminar, valga el juicio equilibrado de Unamuno sobre esta cuestión:

> Siempre creí que en España no ha habido verdadera filosofía; mas desde que leí los trabajos del señor Menéndez y Pelayo, enderezados a probarnos que había habido tal filosofía española, se me disiparon

> las últimas dudas y quedé completamente convencido de que hasta ahora el pueblo español se ha mostrado retuso a toda comprensión verdaderamente filosó fica. Me convenció de ello el ver que se llama filósofos a comentadores o expositores de filosofías ajenas, a eruditos y estudiosos de filosofía. Y acabé de confirmarme, corroborarme y remacharme en ello cuando vi que se daba el nombre de filósofos a escritores como Balmes, el padre Ceferino González, Sanz del Río y otros más... Cuando he oído sostener a alguien el disparate histórico de que al pensamiento español lo perdió en pasados siglos el consagrarse demasiado a la teología, y agregar que nos han faltado físicos, químicos, matemáticos o fisiólogos, porque nos han sobrado teólogos, he dicho siempre lo mismo, y es que en España, así como no ha habido filósofos, y precisamente por no haberlos habido, no ha habido tampoco teólogos, sino tan sólo expositores, comentadores, vulgarizadores y eruditos de teología (Unamuno, M. de, "Sobre la lectura e interpretación del Quijote", Ensayos. O. C., 1, 1945: 647).

4.1.2. Balance de la polémica. Sus tres posiciones

Después de exponer la trayectoria de la polémica con sus diversos intérpretes y sus diferentes posiciones, conviene hacer un análisis de cada una de éstas viendo sus "pros" y sus "contras", comparándolos entre sí, emitiendo un juicio sobre sus puntos de vista filosóficos y mostrando los valores y carencias de cada uno de ellos.

A) La posición del krausismo

Los autores que intervinieron en la polémica, Gumersindo de Azcárate, Manuel de la Revilla, Nicolás Salmerón y José del Perojo, eran liberales y progresistas, como correspondía a su ideología. Sus puntos de vista son dos:

en primer lugar, niegan el valor histórico de la cultura española y, en segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, ven la necesidad de hacer borrón y cuenta nueva de la tradición española e implantar una cultura moderna que parta de cero para incorporar a España a la modernidad. Esta cultura moderna estaría integrada por las corrientes filosóficas vigentes entonces en Europa: krausismo, positivismo, hegelianismo y cienticismo.

Sin embargo, en lo que respecta al primer punto, o sea, la negación del valor histórico de la cultura española, existían matices diversos dentro de los pensadores krausistas. Unos creían que la cultura española era una quimera y, en consecuencia, negaban la existencia de la filosofía española; ésta es, por ejemplo, la postura de Revilla. Otros consideraban la cultura española como esencialmente teológica y mística pero sin valor actual. A su vez, otros creían que había una cultura valiosa auténticamente española pero adulterada por el integrismo católico. Finalmente, había otros que creían que la verdadera cultura española es, esencialmente, crítica respecto a la corriente por donde ha discurrido la historia de España; aquí se incluye la interpretación del joven Unamuno que critica el quijotismo como actitud idealista y mística en la cultura española y propugna la actitud realista de Alonso Quijano. El Unamuno adulto pensará de otra manera, como se verá en el próximo capítulo.

B) La postura de la derecha tradicionalista

La segunda postura en la controversia es la de la derecha reaccionaria representada por Alejando Pidal y Mon y el padre Fonseca, integristas católicos, que son la antítesis de los krausistas. Su posición es tan clara como intransigente: el pensamiento filosófico verdadero se identifica con la escolástica tomista, la cual representa la filosofía en absoluto, la verdad

completa. Lo que, después de santo Tomás, se aparte de esa doctrina, es falso, incluido el Renacimiento que tanto valora Menéndez y Pelayo. Los errores a que condujo semejante postura son tres.

En primer lugar, se encuentra el desprecio por la razón y la libertad para atenerse sólo a la revelación, lo cual hace de esta postura, sensu stricto, un movimiento antifilosófico. Los representantes franceses de esta actitud son De Ronald y Lamennais, a quienes secundan los españoles Donoso Cortés y Vázquez de Mella. La Revelación manifestó, de una vez para siempre, la verdad total; todo lo demás son errores. Es la negación radical de la búsqueda de la verdad.

El segundo error del integrismo católico es un maniqueísmo ético pues considera la cultura moderna como un mal sin paliativos.

Así, el mundo queda dividido en dos frentes infranqueables: buenos y malos; ni qué decir tiene que los pensadores integristas se sitúan, a priori, en el bando de los buenos colocando al resto en el de malos. En este contexto se comprenden los insultos del padre Fonseca a Menéndez y Pelayo.

El tercer error del integrismo es el desconocimiento de la historia española. Cuando ataca, sin más, al modernismo, desconoce que la mayor creación española en su Siglo de Oro es netamente moderna. España, desde el punto de vista histórico, contribuyó a la modernidad; en ella se constituyó, con Fernando el Católico, el primer Estado moderno. La idea de una Europa unida fue el verdadero motor del imperio de Carlos V.El derecho internacional, tanto público como privado, emanó de la Escuela de Salamanca con Vitoria a la cabeza y, en líneas generales, ese derecho sigue vigente hasta hoy.

Comparando estas dos posturas, krausistas e integristas, Laín Entralgo, en su obra Menéndez v Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales (Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944), llama la atención sobre cuatro coincidencias entre ambos contendientes, haciendo bueno aquello de que los extremos se tocan. Estas coincidencias son cuatro:

- Primera: la falta de preparación de ambos. Más que apoyarse en sólidas posiciones propias, estaban pendientes del punto débil del adversario. Por eso, las dos dejaron poca huella en la historia del pensamiento.

- Segunao: ambos desconocieron la historia española, coincidiendo en afirmar la medievalización de nuestra cultura clásica por ignorancia de la misma. Los progresistas pensaron que no es posible una alianza entre pensamiento moderno y fe católica, quedándose con el primero y rechazando la segunda; los reaccionarios se quedaron, por el contrario, con la segunda y rechazaron el primero.

- Tercera: ambos participan de una moral de impotencia y, por tanto, de falta de capacidad creadora, inspirándose fuera de la realidad española. Los progresistas acuden a un europeismo a ultranza negando el valor de lo español. Los reaccionarios se dirigen a la Europa cristiana medieval como única fuente de inspiración. Ambos reniegan de la cultura propia por desconocimiento.

- Cuarta: ambos carecen de conciencia y sentido histórico. Los progresistas, porque parten de cero negando lo anterior; los reaccionarios, por instalarse, perpetuamente, en la Edad Media, ignorando, deliberadamente, lo demás (Abellán, O. C., 453-458).

C) La postura de Menéndez y Pelayo

La tercera posición de la controversia es la intermedia, representada por Menéndez y Pelayo animado éste por su maestro Gumersindo Laverde. Es una postura equilibrada e independiente. Menéndez y Pelayo se atiene al conocimiento de la realidad nacional. Su gran acierto, contra unos y otros, fue situarse en la realidad de su época; de esta forma, reclamó una visión histórica de la realidad nacional como única vía para acceder a nuestro pasado intelectual. Dice Abellán a este respecto: "El motor que mueve esta tercera vía es la adquisición de un sentido histórico por primera vez aplicado a la historia de nuestra filosofía' (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, Madrid, 1979, vol. 1: 49). Para abordar la empresa de hallar el sentido de la cultura española, y el de la filosofía dentro de aquélla, es preciso tener sentido histórico, saber situar los hechos históricos en su época, ver sus causas, su ambiente y su medio. Ésta debe ser la actitud del historiador de la que estuvo dotado de modo privilegiado Menéndez y Pelayo. Es un historicista que concibe el mundo de las ideas no en un plano intemporal, sino en el devenir histórico. Y, como dice Láscaris Commeno, nadie puede negar que, en España, casi todo lo que se ha hecho de historia del pensamiento nacional lo inició Menéndez y Pelayo. Y lo ha continuado una escuela de historiadores, entre los que destaca Menéndez Pidal, quienes se consideran deudores y seguidores del santanderino. En definitiva, la postura de Menéndez y Pelayo ante los dos antagonismos anteriores la describe así Laín Entralgo: "La situación permanente de Menéndez y Pelayo, desde su aparición dentro del horizonte histórico español, fue superar católica, creadora y científicamente, dentro de una caliente fidelidad a Cristo y a la historia de España, la cruenta e inútil antinomia de la España del siglo xix" (Laín Entralgo, P., Menéndez y Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales, Madrid, 1944: 122).

4.2. Marcelino Menéndez y Pelayo: su aportación historiográfica a la

filosofía española

Después de describir el contexto en que se desarrolló la vida y el pensamiento de Menéndez y Pelayo, ha llegado el momento de analizar, pormenorizadamente su posición y el contenido de sus aportaciones a la filosofía española. Su figura ha sido decisiva en este sentido.

4.2.1. Su vida, obra y caracteres de su pensamiento (1856-1912)

Marcelino Menéndez y Pelayo nació en Santander. Procedía de familia asturiana y progresista por parte del padre y de ascendencia santanderina y tradicionalista por parte de la madre, ambas, no obstante, profundamente religiosas. De ahí su convicción católica sin fisuras; "Soy católico a marchamartillo", dijo él. Y de ahí, también, las dos tendencias equilibradas de su espíritu: la modernidad y la tradición. Estudió su bachillerato en la capital cántabra y allí su primer contacto con la filosofía lo tuvo a través de un profesor suyo, D.Agustín Gutiérrez, inclinado al eclecticismo de Cousin. Ya en esta etapa, tuvieron lugar sus lecturas predilectas: los clásicos griegos, latinos y españoles, los cuales dejaron huella en su espíritu. Antepuso la claridad y la forma de éstos a las vaguedades nebulosas del pensamiento sin límite ni forma. Tuvo especial predilección por Horacio por cuanto encarna, de modo sublime, la belleza de las formas.

Para cursar sus estudios universitarios, se trasladó, en 1871, a la Universidad de Barcelona. Y allí fue decisivo para su trayectoria intelectual el contacto con los maestros Milá y Fontanals en Literatura y Llorens y Barba en Filosofía, el cual se movía, como vimos, bajo la influencia de la escuela escocesa, con su inmediatismo psicológico, su realismo cognoscitivo y su criticismo. La influencia de la escuela escocesa a través de Llorens y Barba fue tan importante que lo constata el mismo Menéndez y Pelayo con sus

propias palabras:

> A esta escuela debí, en tiempos verdaderamente críticos para la juventud española, el no haber sido ni krausista ni escolástico, cuando estos dos verbalismos, menos distantes de lo que parece, se dividían el campo filosófico y convertían en gárrulos sofistas o en repetidores adocenados a los que creían encontrar en una habilidosa construcción dialéctica el secreto de la ciencia y la última razón de lo humano y lo divino. Allí aprendí lo que vale el testimonio de conciencia y conforme a qué leyes debe ser interpretado para que tenga los caracteres de parsimonia, integridad y armonía. Allí contemplé en ejercicio un modo de pensar histórico, relativo y condicionado, que me llevó, no al positivismo (tan temerario como el idealismo absoluto), sino a la prudente cautela del "ars nesciendi" ("Semblanza de Milá y Fontanals", O. C., tomo VII, Estudios y discursos de crítica histórica y literaria, Madrid, 1893-1908: 134).

Este texto expresa, con claridad, las coordenadas del pensamiento de Menéndez y Pelayo tanto en el contexto filosófico español como en el europeo y la actitud de libertad, apertura y escepticismo que, en el fondo, mantuvo durante toda su vida.

En 1873 prosiguió su carrera en Madrid y allí se encontró con Salmerón como profesor de Metafísica. Pero no pudo presentarse a examen de esta disciplina porque Salmerón anunció que suspendería a todos los que no hubieran estado previamente dos cursos con él. No parece muy académica, aperturista ni elegante esta actitud de Salmerón. El hecho es que el santanderino no cumplía aquel requisito y tuvo que irse a Valladolid donde, enseguida, obtu vo la licenciatura. Este contacto con el krausismo a través de

Salmerón fue penoso. Dejó honda huella en Menéndez y Pelayo, quien desde entonces, consideró el krausismo como un movimiento antiespañol, anticatólico y antifilosófico. En Valladolid conoció a otro profesor que iba a tener gran influencia sobre él, Gumersindo Laverde, con quien mantendría una estrecha colaboración intelectual hasta la muerte de éste en 1890.

Licenciado en Valladolid, se doctoró en Madrid en 1875 con una tesis sobre La novela entre los latinos. Allí tomó parte en la controversia sobre la ciencia española, encarándose, como vimos, con Gumersindo de Azcárate y Manuel de la Revilla. Fruto de estas discusiones fue su primer libro donde refleja el contenido de éstas: Polémicas, indicaciones y proyectos sobre la ciencia española, Madrid, 1876. Luego, para ampliar estudios, viajaría por Portugal, Italia, Francia y Bélgica. En 1878 obtuvo, muy joven, la cátedra de Historia de la Literatura Española de la Universidad de Madrid.

Después de algunas experiencias fugaces de vida política, publicó, entre 1880 y 1882, los tres volúmenes de la Historia de los heterodoxos españoles, y fue elegido miembro de la Real Academia de la Lengua en 1881 y, en 1883, de la de Historia. Entre 1883 y 1891 publicó Historia de las ideas estéticas en España y, en 1892, Ensayos de crítica filosófica. En 1889 fue nombrado miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. En 1898 fue nombrado Director de la Biblioteca Nacional. Pero el hecho es que, a partir de esa época, dejó la universidad para dedicarse a la labor de director de la Biblioteca, amargado y decepcionado por el ambiente político y religioso de España, recluyéndose en su labor científica. Después de la muerte de su maestro Gumersindo Laverde en 1890, hubo un cambio intelectual en él. Hasta entonces, era casi un humanista e historiador de la filosofía española. A partir de entonces, se ocupó, fundamentalmente, de la historia literaria española, tal y como constata su discípulo y continuador Bonilla San Martín

en su obra Marcelino Menéndez y Pelayo (Madrid, 1914: 96). En 1911 fue nombrado director de la Academia de la Historia, pero, agotado y prematuramente envejecido, fue a Santander buscando calma y curación para sus dolencias; murió allí enseguida el 12 de mayo de 1912.

La figura de Menéndez y Pelayo es realmente excepcional en el panorama de la cultura española. Los dos pilares de su existencia fueron el amor a España y la fe cristiana vivida de manera recia y sin concesiones a la duda; así lo expresa poco antes de morir cuando fue nombrado director de la Real Academia de la Historia; estas palabras las recoge su fiel discípulo Bonilla San Martín:

> Lo que honráis en mí no es mi persona, no es mi labor, cuya endeblez reconozco, sino el pensamiento capital que la informa, y que desde las indecisiones y tanteos de la mocedad me ha ido llevando a una comprensión cada vez menos incompleta del genio nacional y de los inmortales destinos de España. Los tiempos presentes son de prueba amarga y triste para los que profesamos esta fe y procuramos inculcarla a nuestros conciudadanos, pero quizá, por lo mismo, sean días propicios para refugiarnos en el apartamiento y soledad de la ciencia histórica, nunca más objetiva y serena que cuando vive desinteresada del tumulto mundano (Bonilla San Martín, Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid, 1914: 107).

Fue un hombre sabio, con espíritu abierto y moderno, tolerante excepto en lo tocante al ser de España y a la fe católica. Cuando entraba en polémica, distinguía bien entre ideales y personas; peleaba contra aquéllas, no contra éstas. Más aún; a veces brindaba su amistad a sus adversarios como hizo con Perojo y Revilla. Como se ha visto en capítulos anteriores, tanto progresistas

como tradicionales buscaban la regeneración de España. Pero sus posturas no podían ser más opuestas. Y así, en el caso de Menéndez y Pelayo, lo que él consideraba gloria y genuina esencia de España, era, para sus adversarios, justamente lo detestable, sobre todo en el tema de la fe católica. Para el santanderino, ésta era la médula de la historia española; para los krausistas, la causa principal de su decadencia. Otro tanto podría decirse del pasado y de la tradición española.

El punto de vista central en el que se sitúa la obra de Menéndez y Pelayo es, fundamentalmente, histórico: la grandeza de España en su historia. Y esta tesis sólo puede mostrarse y difundirse con datos, hechos y documentos. Partiendo de este punto de vista histórico, Menéndez y Pelayo trató de demostrar cuatro aspectos fundamentales, tal como los resume G.Fraile: primero: que España ha tenido un pensamiento filosófico propio; segundo, que el espíritu español ha estado inseparablemente unido a la fe católica; tercero, que, fuera de ésta, la heterodoxia ha significado un extravío; y cuarto, que la labor y aportación española a la cultura universal contaba, sobre todo, en los campos del arte, la literatura y la estética (G.Fraile, O. C., 180).

Es de todos reconocido el carácter colosal de la obra de Menéndez y Pelayo cuyo eje central fue la defensa de la historia de España, del carácter nacional español. Lo hizo con estudios amplísimos y bien documentados que parece imposible que fueran elaborados por una sola persona en su corta vida. Bien es cierto que, sobre todo al principio, tienen un impulso juvenil, un carácter polémico y ampuloso que luego corrige en su madurez. Pero el hecho es que su obra significó un antes y un después tanto para la historia como para la filosofía españolas. Juan Valera llegó a decir que, antes de Menéndez y Pelayo, los españoles nos ignorábamos. Y esa misma idea la refiere Dámaso Alonso a la literatura española; no había historia de la

literatura y, de golpe, fue creada por Menéndez y Pelayo.

Un juicio realista, objetivo y de conjunto sobre Menéndez y Pelayo lo emite un pensador tan poco sospechoso de ortodoxia como es Luis Araquistain:

> ¿Pero era ese hombre fanático el verdadero Menéndez y Pelayo y era el suyo un fanatismo religioso? Su auténtica humanidad y su auténtica filosofía lo contradicen. No era hombre nacido para blandir espadas ni encender hogueras; ésas eran efusiones retóricas no tanto de su religiosidad como de un españolismo juvenil y exacerbado, que templaron luego la madurez de la razón y la serenidad de los años. Ese fanatismo aparente de su fe era incompatible con su temperamento humano y pacífico y sobre todo con su filosofía, más aún que con su cristianismo. Hombre bondadoso y en el fondo abierto a la simpatía por todas las ideas, aun las más dispares con las suyas, por ver en todas ellas partes integrantes del acervo común de la humanidad pensante, se reconcilió con el tiempo con casi todos los krausistas a quienes había zaherido con una vena sarcástica que recordaba la de Voltaire, por quien sentía, como escritor, una admiración profunda, aunque disimulada. Siempre admiró a todo gran escritor, fueran cuales fueran sus opiniones. En el prólogo a la tercera edición de La ciencia española, en el de la segunda de los Heterodoxos y en los Ensayos de crítica filosófica (página 89) le pesaba que "en los hervores de la primera mocedad había traspasado los límites de la moderación en las controversias". Combatía el krausismo y el escolasticismo, sus dos grandes enemigos filosóficos, nada más que por razones de estilo y por el vacuo verbalismo de sus sistemas. "La barbarie literaria - escribe - es censurable dondequiera,

lo mismo en los escolásticos antiguos que en los krausistas modernos" (Araquistain, L., El pensamiento español contemporáneo, Buenos Aires, Losada, 1968: 47-48).

4.2.2. Su concepto de filosofía

Para acceder al pensamiento filosófico de Menéndez y Pelayo y su aplicación al caso español, conviene antes aclarar qué es lo que él entiende por filosofía, ya que algunos lo vieron, sobre todo, como filósofo, verbi gratia, Bonilla San Martín; otros, en cambio, como Eugenio D'Ors y Ortega le niegan esa condición.

A) La filosofía como búsqueda de la sabiduría

Por filosofía, entiende Menéndez y Pelayo lo que expresa, inmediatamente, la etimología de esa palabra, o sea, una aspiración a la sabiduría, a llegar a la unidad que concilia las diferencias de forma que los conocimientos se organicen en una única ciencia. Sentido platónico de la filosofía, como se ve. Esa síntesis o unidad de las ciencias nunca, por principio, llegará a conseguirse del todo; por tanto, es irrealizable de modo completo, aunque el ser humano deba intentarlo. Tal síntesis sólo existe en la mente divina: por eso, sólo allí es sabiduría o sofia y no filosofía. Dice el mismo Menéndez y Pelayo: "Si bien se mira, ¿qué es toda filosofía, sino una aspiración, más o menos frustrada, a esa síntesis suprema?" (O. C., vol. XLIII, Ensayos de crítica filosófica, Madrid, CSIC, 1948: 60). Esta aspiración no es algo nostálgico ni imposible, sino algo real que requiere de cada uno su aportación personal. La capacidad del entendimiento humano es infinita por participar de la sabiduría divina, pero ha de ir realizando en el devenir aquella parte que a cada uno le corresponde. El entendimiento humano - dirá - es infinito en entender, pero es una participación de la lumbre

increada, una impresión de las razones eternas y una similitud de la verdad increada que resulta en nosotros (O. C., tomo LIX, La ciencia española, II, 272-273). Con esta actitud, Menéndez y Pelayo no trata de rebajar el saber filosófico por no llegar nunca a su fin, sino de apartarlo del escepticismo total: como si la filosofía debiera detenerse porque sabe que nunca llegará a la meta final.

En esta tarea que tiene la filosofía de llevar al hombre al saber más encumbrado que puede alcanzar por sí mismo, sobra el lenguaje sofisticado; la filosofía es una ciencia rigurosa cuyo sentido es el despliegue lógico y natural del entendimiento y, para esto, no hacen falta lenguajes crípticos ni arcanos. No hay ciencia que tenga un lenguaje más sencillo que el de la filosofía; ni siquiera la forma literaria tiene importancia en filosofía, pues su mejor forma es el decoro literario (Muñoz Alonso, A., Las ideas filosóficas en Menéndez y Pelayo, Madrid, Rialp, 1956: 31 y ss.).

Dada esta primera aproximación al concepto de filosofía en Menéndez y Pelayo, es evidente que él no apuesta por ningún sistema concreto de filosofía y, menos aún, iba a ser creador de ninguno de ellos. Fue filósofo en cuanto que fue un crítico que buscaba las causas ocultas de los hechos y el sentido orgánico de la evolución de las formas, de modo que no fue adicto a ningún sistema, sino que fue - como dice de él Bonilla San Martín - un "ciudadano libre de la república de las letras". El sentido de la filosofía para Menéndez y Pelayo es la aspiración a revivir una armonía equilibrada, ya que se vio zarandeado por dos extremos: el krausismo progresista y el escolasticismo tradicionalista. La tendencia armonizadora y ecléctica es una constante que él encuentra realizada en su admirado filósofo Luis Vives, representante arquetípico tanto del amor a la ciencia y a la fe católica como del sentimiento español. Ambas cosas en Vives son compatibles y armónicas para aquella

época y eso mismo es lo que quiere Menéndez y Pelayo para la suya. En el vivismo se conjugan las dos tendencias más persistentes de su pensamiento: el psicologismo ecléctico, heredado de la escuela catalana y la adhesión a la mejor tradición española; dicho de otra manera, independencia de juicio y amor a la cultura española. En esta línea, Menéndez y Pelayo rechaza cualquier dogmatismo de uno u otro signo: positivismo, hegelianismo, tomismo, etc. Su postura está abierta a una orientación crítica y armonizadora que busca su síntesis final en la convergencia de un ideal de índole espiritualista (Abellán, J. L., O. C., vol. V, 1.0, 368-369).

B) La metafísica interiorista

Pero, yendo más al núcleo de su filosofía, Menéndez y Pelayo plasma ésta en una metafísica interiorista, una metafísica de la conciencia como realidad más viva, asible y visible de todo el horizonte intelectual que se hace patente en esa aspiración y búsqueda de verdad. Así, se aparta de aquellos que creen que los conceptos obtenidos de la realidad sensible son las ideas supremas, originarias y válidas para juzgar toda la realidad. Él, en cambio, entiende que los conceptos de la realidad exterior no son más que instrumentos para captar y ordenar esa misma realidad exterior, no la interior. Ésta tiene sus propios instrumentos y contenido irreductible. Por tanto, hay que estar precavidos para no añadir al testimonio de la conciencia nada que no esté virtualmente contenido en ella, como tampoco cercenar algo que aquélla contenga, ni aislar otros contenidos dentro de ella, poniéndolos en desacuerdo con los restantes.

En este ámbito psicologista de la interioridad, Menéndez y Pelayo nunca renunció a la metafísica por mucho que el positivismo y el auge cientifista arremetieran contra ella. Lo dice así expresamente: "En vano se intenta

extirpar del entendimiento humano la raíz de la aspiración trascendental. Sin Metafísica no se piensa, ni siquiera para negar la Metafísica. Las abstracciones tienen vida y más resistente que las mismas realidades" (Ensayos de crítica filosófica. O. C., tomo XLIII, Madrid, CSIC, 1948: 214).

La metafísica nada tiene de ciencia exacta para Menéndez y Pelayo, pero eso va acorde con la naturaleza misma de la filosofía que es siempre búsqueda y nunca resultado exhaustivo; es esencial a la filosofía, y, especialmente, a la metafísica, tener conciencia de la propia ignorancia y de los límites del conocimiento. No en vano Luis Vives, paradigma español de la filosofía, definió ésta en la línea socrática de la docta ignorancia, como ars nesciendi. Y esta actitud la hace especialmente válida para acceder al conocimiento teológico. Dice a este respecto Muñoz Alonso:

> La Metafísica, para Menéndez y Pelayo, es como el umbral de la fe y como el dintel de la razón. Sin metafísica la teología carecería de base racional, y sin metafísica a la filosofía le fallaría su lógico y supremo eslabón, siempre que a la metafísica se la entienda en su plenitud, sin la ruptura con que algunos la presentan, como si el conocimiento de Dios no fuera la ocupación auténticamente filosófica del entendimiento humano, y como si el agnosticismo no fuera, en fin de cuentas, el ridículo vestido con que se presenta en sociedad el escepticismo (Muñoz Alonso, A., O. C., 66-67).

4.2.3. Su concepto de historia

Todos los conocedores e intérpretes del pensamiento de Menéndez y Pelayo están de acuerdo que éste fue, sobre todo, un historiador. Conviene ver, pues, cómo concibe la historia y cómo inserta en ella la historia de la filosofía, en especial, la española. Estaba dotado de un sentido histórico tan vocacional

que toda su obra está penetrada por él. Buscó en la historia la orientación del presente y del futuro; indagó las costumbres del espíritu español para, luego, proyectarlos en el futuro indicando así el camino de nuestra cultura y, dentro de ella, el de la filosofía. Como dice B.G.Monsegú, fue haciendo historia como Menéndez y Pelayo hizo filosofía y sólo teniendo la clave de aquélla pudo conocer ésta. La filosofía es el valor permanente dentro de lo relativo de que se ocupa la historia (Monsegú, B. G., Valoración filosófica de Menéndez y Pelayo, Santander, 1957: 57).

A) Estructura

Es, bajo el ángulo histórico, como Menéndez y Pelayo aborda todas las perspectivas de su obra: historia de la filosofía, de la literatura, del pensamiento, de la cultura, etc. ¿Cuál es, por tanto, su concepto de historia? Hay que tener en cuenta las influencias que, en este punto, tuvieron sobre él, tal como reseña J.L.Abellán, el clasicismo, el romanticismo y el cristianismo, amén de las corrientes del momento histórico: hegelianismo y positivismo. Cercana a la influencia de este último fue la de su maestro en Barcelona Llorens y Barba, quien le transmitió una actitud de buen sentido, criticismo equilibrado, realismo psicológico y un cierto escepticismo que, aunque no le dieran contenidos positivos, le señalaron una actitud abierta y realista.

Del positivismo acoge el rigor de los hechos, el aparato crítico, etc., pero constata, al mismo tiempo, su insuficiencia de ideas y contenidos estrictamente filosóficos. Por eso recurre a la gran tradición historiográfica aristotélica por un lado y, por otro, acude a los descubrimientos del historicismo: Herder y la dialéctica hegeliana.

La influencia de Hegel en su concepción de la historia no deja lugar a dudas: "Prole sin madre no ha existido jamás en ninguna ciencia y menos que

en otras ha podido existir en filosofía donde todo pensamiento nace de otro como desarrollo o antítesis" (O. C., XLIII, Ensayos de crítica filosófica, 144). En la historia de la filosofía es donde más claro se muestra la conciliación de la unidad y multiplicidad de las ideas que no aparecen de modo fortuito, sino enlazadas en la ley superior de la dialéctica.

Menéndez y Pelayo no llega nunca a liberarse de esa concepción hegeliana de la historia de la filosofía. Afirma que la verdad total no se da nunca; que la filosofía es siempre aspiración a una síntesis nueva de las verdades y logradas; aspiración que descubre una nueva verdad, más cercana a la verdad total que inasequible para el hombre. Cada sistema es un organismo nuevo. Su ideal, como en Fox Morillo, es el armonismo, o sea, la fusión de sistemas en una síntesis superior, en la cual se integran los valores de cada uno por separado (Ceñal, R., "Menéndez y Pelayo y la filosofía española", Arbor 15 [1956], 3.267 y ss.). No obstante, aunque admire las grandiosas síntesis históricas de Hegel en filosofía, estética, ciencia, etc., desconfía de ellas y les opone un concepto más real y relativo de la historia; ésta debe ser crítica, técnica y minuciosa respecto a los hechos; la síntesis final sólo puede lograrse después de un largo proceso de investigación y acopio de datos.

Pero lo que da forma al concepto de historia en Menéndez y Pelayo es la concepción providencialista cristiana de la misma. La dialéctica histórica es así el reverso del orden providencial cristiano. El orden racional de la historia muestra la relativa previsibilidad de ésta teniendo en cuenta la libertad humana, y éste es el aspecto visible del inescrutable designio de la providencia. Lo que, en ésta, es claridad, en aquélla, es sólo un símbolo que Dios permite entrever a la razón humana para su consuelo en medio del dolor de su limitación.

Por otro lado, y dentro también de esta inspiración agustiniana, considera la historia del pensamiento humano como el raciocinio de un único hombre, expresión metafísica de la Humanidad. Dice expresamente: "El sujeto de la historia de la filosofía puede ser considerado en rigor como un solo hombre que filosofa, a través de muchedumbre de siglos, conforme a ciertas leyes dialécticas que se cumplen lo mismo en el individuo que en la especie" (O. C., tomo XLIII, Ensayos de crítica filosófica, 144).

Además, en esta dialéctica, el impulso fundamental no es el progreso continuo e indefinido, sino el ciclo, y la forma se repite alternativamente en dos períodos: uno de afirmación, dogmático y otro crítico o escéptico. De acuerdo con eso, se puede considerar a Menéndez y Pelayo como un historiador de "figuras" y, en éstas, es donde se repiten los ciclos con diferentes formas según la combinación de actitudes, problemas y respuestas (Abellán, J. L., O. C. V, 1, 375-376). En esta visión se mezclan el sentido providencialista cristiano y la concepción dialéctica hegeliana de la historia; esta última administra determinados conceptos como figuras, ciclos, organismos, razas y pueblos que son los agentes en los que se plasma la visión de la historia. Aquí se inserta la tesis de Menéndez y Pelayo sobre el "genio de la raza'; por éste, cada nación tiene su propio espíritu o genio que es el que da unidad sustancial a los pueblos. En este contexto dirá que "la raza es el instrumento primario de la providencia de Dios en la historia". Aquí está operando la idea del "espíritu del pueblo" (Volksgeist) que utilizó la Escuela Histórica. Y de esta idea aplicada al caso de España saca la conclusión de que la historia del pensamiento español es un "organismo intelectual que emerge a su vez del organismo vivo que es la nación; lo que no quita, para que, siendo historia del pensamiento, tenga sus propias leyes impuestas por la naturaleza de éste" (Abellán, J. L., ibíd., 376). De esta manera, la historia del pensamiento es un organismo vivo cuyos sistemas

están relacionados como órganos vivos y no como monografías independientes que nada tienen que ver entre sí.

B) Contenido

Una vez expuesta la estructura de la historia, Menéndez y Pelayo atiende ahora a su contenido. El historiador no debe limitarse solamente a describir los hechos positivos, sino que ha de atreverse a conjeturar las intenciones que dieron lugar a esos hechos, o sea, la "verdad ideal" que se oculta tras ellos. En ese sentido, la labor del historiador se asemeja a la del artista: han de buscar y plasmar la verdad universal a partir de los hechos concretos. Dice textualmente Menéndez y Pelayo: "Sin este poder de visión, sin esta facultad de descubrir lo universal que reconocemos en el artista como cualidad principalísima suya, no hay poesía, pero tampoco hay historia' (O. C., tomo VII, Estudios y discursos de crítica histórica y literaria, 14).

De esta realidad concreta se nutre la poesía, el arte y la historia que - como dice él - nos dan, bajo la verdad real, la verdad ideal que va plasmando el espíritu poco a poco a través de esas manifestaciones culturales. Esa verdad ideal en la historia, ese carácter genéricamente humano de las intenciones humanas, los descubre el historiador en los documentos concretos realizando una auténtica obra de adivinación.

Así pues, la comprensión histórica tiene un carácter adivinatorio, pero ajustándose a las reglas técnicas que la historia tiene como ciencia. Estas exigencias se resumen en tres, según Abellán.

Primera: exigencia de recreación: que el historiador sepa reconstruir el pensamiento del pensador o corriente de que se ocupa viviéndolo en sí mismo. La verdad no se consigue sin el propio esfuerzo. Segunda: exigencia

de integridad, es decir, asumir el objeto de estudio de forma completa; ese pensamiento o corriente es un organismo vivo y, como tal, ha de ser asumido holísticamente. Y tercera: exigencia de imparciabilidad e interés: ambas cosas han de guardar un equilibrio. El historiador ha de tener empatía por el objeto de estudio; sin ella, no es posible establecer verdadera comunicación con éste. Pero, a la vez, ha de distanciarse para ser imparcial y objetivo y no desequilibrar la investigación primando el interés personal por algún aspecto de ésta (Abellán, J. L., O. C. tomo V, 1, 378). Por otro lado, Menéndez y Pelayo insiste en algo importante: que el genio filosófico de un pueblo no ha de buscarse sólo en sus filósofos de profesión, sino en la sabiduría que se proyecta, también, en la literatura, el arte, la religión, etc. Esto es decisivo para el pensamiento filosófico español que no está separado sistemáticamente de las otras formas de pensamiento, como sucede en otros países, sino que está inmerso en la complicada red del resto de las manifestaciones culturales.

4.2.4. Su aportación historiográfica a la filosofía española

Planteados tanto el concepto de filosofía como el de historia en Menéndez y Pelayo, se puede ahora, con este bagaje conceptual y metodológico, acceder a lo que el filósofo santanderino ha aportado a la filosofía española y su historia.

A) El problema histórico de la filosofía española

Menéndez y Pelayo afirma, en primer lugar, que el dualismo que representa el platonismo y el aristotelismo es algo estructural en el pensamiento humano. La conciliación entre idea y concepto, realidad y fenómeno, espíritu y materia, etc. es el objetivo de la filosofía. Pues bien, en ésta, la armonización de ambos elementos, es donde está la originalidad de la filosofía española. Cuando Menéndez y Pelayo afirma que Platón y

Aristóteles son los dos polos del pensamiento científico (O. C., tomo LVIII, La ciencia española, 1, 307), lo que hace es personificar en ambas figuras el dualismo esencial de pensamiento humano, el cual no va a ser resuelto nunca de manera definitiva. El intento de conciliación de los filósofos es lo que éstos aportan al progreso de la filosofía. Pues bien, los grandes metafísicos españoles se caracterizan por la singularidad en la armonización de ambos polos. Y, en esta línea, se entienden mejor sus peculiaridades: armonismo, sentido práctico, idealismo realista y humanismo cristiano. De aquí que los filósofos españoles no hayan caído en un idealismo subjetivista ni en un materialismo sensualista, ni tampoco en el panteísmo al que se inclinaba la filosofía musulmana (Muñoz Alonso, O. C., 81 y ss.).

La exaltación que hace Menéndez y Pelayo de Lull, Fox Morcillo, Vives y Suárez está fundada en este aspecto conciliador y de síntesis que advierte en ellos. Desde esta posición, es desde donde Menéndez y Pelayo acusa a la Edad Media de haber exagerado la oposición entre platonismo y aristotelismo y por la que ensalza al Renacimiento por haber conciliado ambas. No es cuestión, en este momento, de seguir a Menéndez y Pelayo en el recorrido pormenorizado de cada uno de los pensadores a lo largo de la historia, viendo su aportación en el tema planteado. Empieza con Séneca y sigue con Moderato de Cádiz, san Isidoro de Sevilla, Ibn Gabirol, Avempace, Averroes, Pedro Hispano..., hasta entrar, con más detalle, en los filósofos a partir del Renacimiento. Se centra, sobre todo, en las cuatro figuras arriba mencionadas: Lull, Fox Morcillo, Vives y Suárez.

En primer lugar, está Raimundo Lull. Que éste se presente, al mismo tiempo, como realista y platónico en sus obras no ofrece dudas. Es el mayor filósofo español de la Baja Edad Media: su explicación del mundo por la con cepción platónica responde al impulso de su espíritu iluminado. Vive la

concepción platónica del mundo como ideal aunque sufra una cierta mengua como sistema doctrinal (O. C., XLIII, Ensayos de crítica filosófica, 48). Lull aspira a una ciencia universal y ésta encuentra su razón de ser y su posibilidad en la concepción metafísica y dialéctica de Platón. Pero, no por ello, se desentiende de la realidad, sino que se fija en ésta para transformarla en idea, o sea, para elevarla a su más original verdad (ibíd., 49).

El mundo verdadero, para Lull, consiste en la idea de que Dios es; las ideas creadas son semejanzas de la idea divina; la realidad de las creaturas es, pues, ser idea participada en el tiempo. Pero, para Lull, aislar al ente real de su idea no es operación inteligible. Su aristotelismo aparece en la operación del ascenso: el primer peldaño por el que el entendimiento comienza su ascenso está en las cosas sensibles. Por consiguiente, el entendimiento a través de los cinco sentidos alcanza la verdad. Lull representa la exaltación platónica de la filosofía española, pero no deja de vincular las ideas con lo sensible (Muñoz Alonso, A., 96-98).

Pero Menéndez y Pelayo se detiene, sobre todo, en los filósofos españoles del Renacimiento. Para él, la Edad Media estuvo empecinada en discusiones escolásticas alejadas de las verdaderas fuentes que eran los clásicos griegos. Por eso, recibe, con entusiasmo, la renovación que, en este sentido, trae el Renacimiento. Y esto es, como ya se ha visto, lo que no le perdona la escolástica más tradicional personificada, sobre todo, en el padre Fonseca; éste acusa al santanderino de nutrirse de las fuentes paganas, renacentistas. Y, efectivamente, Menéndez y Pelayo se inspiró en el Renacimiento y allí encontró la cuadruple dirección que lo llevó a construir el corpus de la filosofía española: catolicismo, españolidad, espíritu científico y afán estético. Esto lo verá realizado, sobre todo, en Fox Morcillo, Vives y Suárez.

Fox Morcillo vio la diferencia entre Platón y Aristóteles, pero vio también la confusión entre los seguidores de ambos. Para él, el ideal no está en platonizar a Aristóteles ni en aristotelizar a Platón, sino en elevarse sobre los dos y desplegar, así, la evolución de la filosofía (O. C., tomo LVIII, La ciencia española, 1, 213 y ss.). Fox parte de un principio en que coinciden Platón y Aristóteles y al que hay que remontarse y recrear para resolver la antinomia de las ideas y las formas. Aristóteles consideraba la forma unida a los cuerpos, pero esas formas de los cuerpos proceden de una forma superior que las comprende a todas. Esta forma, si quiere ser algo, tiene que revestir los caracteres de las ideas simplicísimas de Platón.

Pero el paradigma mayor de la filosofía española para Menéndez y Pelayo es Vives. Éste representa el espíritu crítico. Hace, de las doctrinas de Platón y Aristóteles, un planteamiento original y personal, sometiendo ambas a un análisis crítico de carácter especulativo (ibíd., 166-174). Vives parte del conocimiento sensible del que arrancan todos los demás, pero los sentidos no muestran los elementos formales del conocimiento. Hay que echar mano de una potencia superior que resuelva, en conocimiento, la materia presentada por los sentidos; esa facultad es la dianoia. Esta facultad no tiene unas virtudes puramente "trascendentales" en sentido kantiano, o sea, formales en orden al conocimiento, sino lo que él llama las informaciones naturales que están esculpidas en esa facultad. Éstas no son ideas platónicas innatas, sino formas de pensar, nociones seminales de la mente humana. Se trata de una dirección platónica de filosofar que resuelve la doctrina aristotélica. La originalidad del conocimiento hay que buscarla en la propia mente y no en las cosas. Si el conocimiento - para Vives - se abre por los sentidos, la dirección y consecución es específicamente mental. Y esto no por obra de la abstracción, sino por la eficiencia de las nociones que se descubren en la mente misma. Esta fuerza interior de la mente, que nos inserta en el interior

de ésta más que cualquier noticia que venga de fuera, es la idea del ser. Sin ésta, no hay idea que valga, aunque ella sola no depare conocimiento alguno. Para Vives, la mente tiene el hondo secreto del modo de conocimiento y de su fuerza germinal para que el conocimiento sea verdadero. Así pues, Vives tiene en mucho el conocimiento natural y, sobre él, edifica la posibilidad del conocimiento metafísico (Muñoz Alonso, O. C., 105 y ss.).

Menéndez y Pelayo se reconcilia con la escolástica a través de Francisco Suárez. Y achaca a los escolásticos que no hayan reparado en su originalidad borrando las diferencias que presenta el doctor eximio respecto a la escolástica en general. Cierto que es un filósofo aristotélico-tomista, pero tuvo originalidad para recrear los problemas de esa corriente operando con motivos platónicos (O. C., tomo XLIII, Ensayos de crítica filosófica, 82-83).

Suárez tiene en mucho a santo Tomás, pero aspira a remontarse más allá de él recurriendo a las fuentes. Para él, no es sólo la materia o potencia pasiva la que limita a la forma, sino que caben otros principios limitadores disminuyendo, por tanto, la potencialidad de la materia. En esta línea, Suárez niega la distinción entre esencia y existencia actual de los seres creados, pues la materia prima actual es la que encarna la existencia (Muñoz Alonso, A., O. C., 110-111).

Y así podrían analizarse diversos problemas filosóficos como la individuación, el conocimiento, etc., viendo la sutilidad y crítica que Suárez hace de los planteamientos clásicos de la escolástica. Dice Menéndez y Pelayo que ésta se salvaría como sistema filosófico contando solamente con las Disputaciones Metafísicas de Suárez.

Basta con estas cuatro calas para ver la profundidad del pensamiento filosófico español y su sentido crítico y armónico. Menéndez y Pelayo se

extiende, per longum et latum en el análisis de una amplísisma gama de filósofos españoles que corroboran la tesis de una filosofía española con estructura y fisonomía propias.

B) Existencia, naturaleza y caracteres de la filosofía española: idealismo realista u ontopsicologismo

Después de sumergirse en las ideas de tantos pensadores españoles, a través de la historia, haciendo así una obra ciclópea como constata su discípulo Bonilla San Martín, Menéndez y Pelayo tiene el camino expedito para abordar el problema de si existe una filosofía española con rasgos propios que la hagan diferente de la de otros países. En la posición afirmativa en esta cuestión, puso toda su apasionada convicción frente a la corriente krausista que, como se vio, negaba esta tesis. Encaró el problema como si, en ello, le fuese algo decisivo al pueblo español.

Cuando aborda el tema de la existencia de una filosofía española, no trata de escoger a unos pensadores que representen determinada posición, corriente o ideología para enfrentarlos a otros, haciendo a los primeros portadores de esa filosofía. Si existe una filosofía española, será porque su existencia puede ser comprobada históricamente y de acuerdo con los caracteres estrictamente filosóficos. Además, esa filosofía española debe ceñirse al ámbito estrictamente filosófico y científico y no hacer sutilmente de ella un sentimiento de apoyo nacional. Para él, los filósofos españoles, por diferentes que sean, ofrecen una serie de puntos semejantes que configuran un modo de filosofía que corresponde al pensamiento español.

Menéndez y Pelayo comienza, no tanto haciendo una declaración de una filosofía española, sino desenmascarando a quienes la impugnan. En principio, afirma que ningún pueblo más o menos influyente carece de una

filosofía, característica de su nación. Y eso no se le puede negar a España so pena de despreciar su cultura (O. C., LVIII, La ciencia española, 1, 304). Existe una constante en los pensadores españoles que es la que da sentido y unidad a la historia científica en España. Hay un genio cultural español del que emanan las diversas formas de nuestra cultura. Ese genio va desde Séneca a Balmes y en él conviven ideas diferentes y aun opuestas. Construir esa filosofía es una tarea que comienza Menéndez y Pelayo pero que él espera que continúen otros. Es necesario, pues, buscar en la tradición para extraer el corpus de la filosofía española. A él le dolía la renuncia de muchos españoles a este empeño y su consiguiente huida en búsqueda de modelos filosóficos foráneos. Menéndez y Pelayo defendía la filosofía española al mismo tiempo que la nación, en un momento en que ésta buscaba su identidad y su inserción en la modernidad. De ahí su enfrentamiento en la polémica de la ciencia y filosofía españolas con los krausistas pero, también, con los escolásticos, como se vio más arriba.

La filosofía española no ha sido estudiada por desdén hacia nuestra tradición. No vale decir que los filósofos españoles son meros repetidores escolásticos; eso desvanece y es injusto con respecto a nuestra tradición, como se ha apuntado también más atrás. Lo primero que hace falta es conocer a fondo esa tradición filosófica que los impugnadores tanto progresistas como escolásticos desconocen (ibíd., 183-185).

En los filósofos españoles, hay un lazo común que los une; una comunidad de estilo, aspiración, tendencia y espíritu, todo lo cual es suficiente para hablar de una filosofía española. Concretando más: ¿cuál es ese fondo común de pensamiento que da lugar a la filosofía española? Menéndez y Pelayo lo denomina con dos nombres: Idealismo realista y Ontopsicologismo. Ambas denominaciones revelan una tendencia armónica,

un espíritu crítico de carácter psicológico, sin que éste anule o se confunda con la tendencia ontológica (O. C., tomo XLIII, Ensayos de crítica filosófica, 328). Los filósofos españoles tienen, además, un carácter polémico, nacido de ese espíritu crítico y también práctico, considerándose ciudadanos libres en el mundo del pensamiento. Menéndez y Pelayo hace a este respecto una observación crítica: cuando algún filósofo español no alcanza altura metafísica, tiende al sincretismo; cuando se aparta de la inspiración genuinamente religiosa del genio español, cae en el panteísmo. Por tanto, para él, el sincretismo representa el tono menor de la filosofía española y el panteísmo, una desviación (O. C., tomo LVIII, La ciencia española, 1, 306). La crítica, pues, de Menéndez y Pelayo a los adversarios de su época es llamativa.

Idealismo realista es una expresión que quiere hacer notar la facilidad con que las ideas aparecen en los filósofos, teólogos y místicos españoles. Son ideas hipostasiadas y desasidas de cualquier tentación subjetivista e inmanentista:

> El idealismo realista proclama la verdad de la idea, pero también su realidad. O, mejor, la realidad verdadera es la idealidad. Pero sin que esa realidad quede sometida, para asegurar su aprehensión, a una eficiencia psicológica, sino que, a lo sumo, a que llega el proceso psicológico, es a descubrir o a manifestar esas ideas. Podría pues decirse, con igual título, realismo idealista (Muñoz Alonso, A., O. C., 157-158).

Este idealismo realista no está subordinado al platonismo en el sentido de aceptar un reino de las ideas separado del mundo sensible, sino que, más bien, se concilia con la postura agustiniana de las ideas en Dios como

arquetipos divinos, no como ejemplares en sí mismas. La absoluta autonomía del reino de las ideas no es solución para los filósofos españoles; lo que sí atrae a éstos es la tendencia a idealizar la realidad, no como una ilusión engañosa, sino como una visión más completa de aquélla. El platonismo es, por tanto, un camino intelectual, un instrumento, no una conclusión filosófica. Este idealismo realista se respira también en la literatura como es el caso de fray Luis de León y Quevedo y, más aún, el de El Quijote que podría decirse que es un idealismo realista en acción. El idealismo realista de los españoles es el realismo idealista de quienes idealizan la naturaleza y, al idealizarla, la elevan y la transforman; y todo esto lo hacen sin deformarla porque la conocen y la viven con más intensidad que otros (Muñoz Alonso, A., O. C., 158 y ss.).

La expresión ontopsicologismo pretende expresar la misma posición filosófica que el idealismo realista pero con mayor rigor. Lo óntico y lo psicológico aluden a cosas diferentes. Si lo primero se reduce a lo segundo, tenemos el psicologismo empirista; si lo segundo se reduce a lo primero, tenemos el ontologismo idealista. El ontopsicologismo de los filósofos españoles es expresión de una tendencia intelectual que pretende otorgar a la idea (a lo válido óntico) todo el valor y realidad de sí misma, y, a la materia, el valor y realidad que la idea le otorgue al informarla. Es decir, la idea vive realmente en la materia y, como esa idea es lo real, lo óntico, por ella es por lo que la materia es lo que es; o sea, por la idea, las cosas sensibles tienen esencia y existencia. Pero la idea es, además, la que constituye la naturaleza de las cosas. La idea informa a la materia y, por ello es, en palabras expresas de Menéndez y Pelayo, lo verdaderamente real, lo único real en medio de todo el mundo pasajero y mutable del devenir (O. C., tomo LIX, La ciencia española, II, 253).

El ontolopsicologismo es, pues, una síntesis de platonismo y aristotelismo, más humana que el idealismo platónico y más elevada que el psicologismo aristotélico.

Aquí lo óptico no queda a merced de lo psicológico, aunque sólo se dé en éste; lo óntico no es, pues, fruto de una abstracción psicológica, sino fundamento de ésta; supremacía, pues, de lo óntico. Ésta no amortigua lo psicológico, sino que lo sitúa en sus justos límites.

Entre los filósofos españoles, unos han dado preferencia al estudio de lo óntico como informante de la materia y otros se lo han dado a lo psicológico como crítica del conocimiento y como experiencia interior de lo óntico. Representante típico de esta tendencia psicológica es Vives, y de la tendencia óntica, R.Lull. Pero ambos nunca han llegado a confundir sus puntos de vista. Esta posición armónica viene presagiada en León Hebreo y Fox Morcillo. La síntesis de lo psicológico y óntico es la expresión del genio filosófico español (Muñoz Alonso, O. C., 160-163).

Así pues, el sentido de la fórmula ontopsicológica es un psicologísmo con pretensiones de validez ontológica o, dicho de otro modo, una psicología crítica proveniente de la escuela escocesa y dirigida hacia una metafísica de inspiración luliana.

Desde este carácter psicológico y óntico, a la vez sintético y armónico, es de donde hay que considerar el espíritu crítico y el sentido práctico que se revela en el genio filosófico del pueblo español; espíritu crítico, que es sinónimo de espíritu filosófico, al ejercitar su libertad de pensamiento, y sentido práctico que es bien distinto, y aun contrario, al sentido utilitario; éste se manifiesta en el sentido acomodativo de las ideas, mientras que aquél responde a una fundamentación de la moral en realidades trascendentales.

Armonismo, espíritu crítico y sentido práctico: tal es la síntesis del genio filosófico español (O. C., tomo LVIII, La ciencia española, 1, 40).

4.3. Continuación de la historiografía filosófica de Menéndez y Pelayo: Adolfo Bonilla y San Martín (1875-1926)

Menéndez y Pelayo prometió hacer una exposición e historia de la filosofía española, pero no pudo llegar a realizarlo. Su temprana muerte lo impidió. Ello hubiera sido una obra inestimable para la historiografía filosófica española. Quien llegó a realizar ese proyecto, al menos en parte, fue su fiel y admirado discípulo Adolfo Bonilla, quien obtuvo una esmerada formación, doctorándose en Derecho y en Filosofía y Letras en la Universidad Central de Madrid. Su vida intelectual estuvo bajo la influencia de su maestro, Menéndez y Pelayo. A semejanza de éste, se interesó por el Renacimiento español, el erasmismo y Vives.

Su obra más importante en el tema que nos atañe es Luis Vives y la filosofía del Renacimiento (Madrid, 1903). Gracias a este trabajo, fue nombrado miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas y puede decirse que esta magna obra realiza sobre el vivismo es el estudio minucioso que no pudo realizar Menéndez y Pelayo. Pero, a diferencia de éste, Bonilla piensa que Vives no fue fundador de ninguna escuela y que el vivismo es algo vacío que no corresponde a un sólido sistema filosófico.

En esta misma línea historiográfica, es importante también su Plan de una historia de la filosofía española e Historia de la filosofía española (Madrid, 1908 y 1911); esta obra se compone de dos volúmenes: el primero va "desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII" y el segundo, "siglos VIII al XII: judíos". La obra estaba pensada en siete volúmenes, pero quedó interrumpida en el segundo. Con ella inició la elaboración sistemática de la historia de la

filosofía española que fue la base de todo lo que se ha hecho posteriormente. Menéndez y Pelayo alabó sobremanera esta obra con estas palabras:

> Y si la Providencia dilata cuanto deseamos los términos de su vida, él (Adolfo Bonilla) está llamado a educar en el método severo de la indagación filosófica a una falange de trabajadores que aplique valientemente el hombro a la grande obra de la reconstrucción de nuestro pasado intelectual (Menéndez y Pelayo, M., O. C., tomo XLIII, Ensayos de crítica filosófica, 367).

De toda la obra de Bonilla en conjunto, Menéndez y Pelayo no sólo reconoce que es óptima, sino que se pliega a ella reconociéndola superior a la que él había hecho sobre esos temas tratados. Lo anima a escribir la historia completa de la filosofía española, dada la formación y el espíritu de investigación con que ha abordado ese problema. En una palabra, Menéndez y Pelayo denomina a Adolfo Bonilla "el primer historiador de la Filosofía nacional" (ibíd., 388).

En cuanto a su talla como pensador, Menéndez y Pelayo lo define como un verdadero humanista, lejos del árido intelectualismo formal y vacío que, además de permanecer en un terreno infecundo, se queda, por eso mismo, en una realidad fragmentada sin visión de totalidad:

> Porque el Sr. Bonilla es un humanista, no un intelectual de los que hoy se estilan. El puro intelectualismo suele llevar consigo cierta aridez de la mente y del corazón, cierta soberbia hosca y ceñuda, tan desapacible para el trato de gentes como contraria al ideal de una vida armónica y serena en que tengan su legítima parte todas las formas de la actividad humana. Si este ideal es en los tiempos modernos mucho menos asequible que en los antiguos por la

> complejidad cada día creciente del saber y el carácter específico que asumen sus aplicaciones, nunca faltarán espíritus de poderosa constitución sintética a quienes se ofrezca el mundo en visión total y no fragmentaria, y a quienes nada de lo que es humano deje indiferentes. Y esto no sólo por el camino de la ciencia, sino por la divina intuición del arte, sin la cual no es enteramente comprensible cosa alguna (ibíd., 368).

En cuanto al estilo de Bonilla, Menéndez y Pelayo resalta su claridad y sencillez a la vez que un espíritu intuitivo que es capaz de penetrar en el pensamiento o la obra que trata integrándola en el resto de las manifestaciones culturales. Y ello con un sentido del equilibrio lejano a cualquier visión partidista o fanática.

> A esta clase de espíritus pertenece el Sr. Bonilla, y de aquí su fecundidad pasmosa, que no es vano derroche de energía, ni alarde de superficial diletantismo, sino expansión natural y constante de un temperamento bien equilibrado, que se complace por igual en las ideas y en las formas. Aun tratando de las cosas más abstrusas e inamenas, su posa diáfana y elegante, formada en la mejor escuela, y tanto más eficaz cuanto más sencilla parece, ahuyenta las sombras del tedio, y proyecta un rayo luminoso sobre el duro bloque de la escolástica antigua o moderna, medieval o germánica. Las altas cualidades de expositor que en la cátedra le acompañan, son las mismas que en sus libros científicos campean. Una noble y serena tolerancia domina en su obra y le impide deformar el pensamiento ajeno, al revés de tantos pretensos historiadores de la Filosofía, incapaces de entrar, ni siquiera como huéspedes de un día, en el edificio de un sistema que no sea el suyo. Para comprender el alma

de un pensador es necesario pensar con él, reconstruir idealmente el proceso dialéctico que él siguió, someterse a su especial tecnicismo, y no traducirle bárbara e infielmente en una lengua filosófica que no es la que él empleó. Y se necesita además colocarle en su propio medio, en su ambiente histórico, porque la especulación racional no debe aislarse de los demás modos de la vida del espíritu, sino que con todos ellos se enlaza mediante una complicada red de sutiles relaciones que al análisis crítico toca discernir. De donde se infiere que el genio filosófico de un pueblo o de una raza no ha de buscarse sólo en sus filósofos de profesión, sino en el sentido de su arte, en la dirección de su historia, en los símbolos y fórmulas jurídicas, en la sabiduría tradicional de sus proverbios, en el concepto de la vida que se desprende de las espontáneas manifestaciones del alma popular (ibíd., 368-369).

Una notable característica, para completar el diseño de Bonilla hecho por Menéndez y Pelayo, es la unidad de su obra en la que, de una manera típicamente española, integra la filosofía en otras disciplinas y proyecta, por vez primera en España, un estudio de la historia de la filosofía de manera sistemática y científica:

> Entendida de tan amplia manera la historia de las ideas, en que el Sr. Bonilla principalmente se ejercita, resulta patente la unidad de su obra, y justificadas de todo punto sus frecuentes incursiones en la Historia del Derecho y en la Historia de la Literatura, que cultiva además como verdadero especialista, en obras de propia y personal investigación, publicando textos inéditos, haciendo ediciones críticas y comentarios filológicos, y estimulando con su ejemplo y dirección el celo de sus alumnos, que en la Universidad de Valencia llegaron a

> constituir un pequeño laboratorio jurídico, y en la de Madrid comienzan a ofrecer sazonadas primicias de sus estudios en el Archivo de Historia de la Filosofa, tentativa pedagógica que apenas tiene precedentes en nuestra enseñanza oficial, y que convierte al estudiante en colaborador asiduo de la obra científica del maestro (ibíd., 369).

De esta manera, queda establecida la línea de la nueva historia de la filosofía española que tiene su punto de arranque en Gumersindo Laverde, toma cuerpo y espíritu en Menéndez y Pelayo y comienza a plasmarse en la realidad con Bonilla San Martín. En los libros de éste, dice Menéndez y Pelayo, que él ve prolongarse algo de su ser espiritual (ibíd., 388).

En cuanto a la filosofía propia de Bonilla San Martín, aparte de la de historiador de la filosofía española, se orientó por una interpretación de la filosofía kantiana a partir de Schopenhauer, como se muestra en su obra El mito de Psyquis, Madrid, 1908. Y, dentro de ese contexto, se inclina hacia la filosofía orientalista de Schopenhauer que fue, para Bonilla, su último camino filosófico; esa sublime metafísica hindú fue, para él, el punto de convergencia en que se unen su interés por la filosofía española y su profunda simpatía por lo oriental (Abellán, J. L., O. C., vol. V, 1, 383 y ss.).

4.4• Selección de textos: Marcelino Menéndez y Pelayo

Menéndez y Pelayo reconoce que, en el momento en que él vive, la aportación española a la ciencia es débil

> Nuestra historia científica dista mucho de ser un páramo estéril e inclemente; en la Edad Media y en el siglo XVI es hasta gloriosa; tuvo también días de gloria en la restauración científica del siglo

pasado, puede volver a tenerlos; aun en los tiempos más calamitosos nunca dejó de existir, aunque fuese a título de excepción, un Omerique en matemáticas, un Salvador en botánica. Pero es cierto que esa historia, tomada en conjunto, sobre todo después de la Edad Media y de los grandes días del siglo XVI, está muy lejos de lograr la importancia ni el carácter de unidad y grandeza que tiene la historia de nuestro arte, de nuestra literatura, de nuestra teología y filosofía, no meramente de las ciencias políticas y morales, como algunos dicen, sino de la filosofía pura, de la Metafísica pura y neta, que en la patria de Vives, de Fox Morcillo y de Suárez, bien puede llamarse por su nombre sin reticencias ni subterfugios. Por el contrario, la historia de nuestras ciencias exactas y experimentales, tal como la conocemos hasta ahora, tiene mucho de dislocada y fragmentaria; los puntos brillantes de que está sembrada aparecen separados por largos intervalos de oscuridad; lo que principalmente se nota es falta de continuidad en los esfuerzos; hay mucho trabajo perdido, mucha invención a medias, mucho conato que resulta estéril, porque nadie se cuida de continuarle, y una especie de falta de memoria nacional que hunde en la oscuridad inmediatamente al científico y a su obra" (O. C., tomo LIX, La ciencia española, II, 431-432).

Sin embargo, el genio español es capaz de hacer ciencia

Basta, sin embargo, lo que sabemos hoy por hoy para negar, a posteriori, la incapacidad del genio español para las ciencias de observación y de cálculo. Lo que se hizo sería poco o mucho, y sobre el valor relativo de cada autor y de cada invención puede disputarse sin término; pero, en suma, se hizo algo, y en algunas materias bastante más que algo. Puede no ser lo suficiente para consolar

nuestro orgullo nacional, pero basta y sobra para la demostración de la tesis.

Y discurriendo a priori, ¿de dónde nos podía venir tal incapacidad, puesto que antropológicamente no parece que nos distinguimos en cosa notable de los demás pueblos del Mediodía y Centro de Europa? ¿Vendría, por ventura, de la bien notoria falta de aptitud de nuestros padres los roma nos, que reducían la Geometría a la Agrimensura, que ni traducida siquiera tuvieron Aritmética anterior a la de Boecio, y que como naturalistas no han dejado más que complicaciones? Pero aun admitido el hecho en toda su plenitud, nada explica; porque ahí están nuestros hermanos mayores los italianos, mucho más latinos que nosotros, a quienes en todo el curso de la historia moderna fue concedido el don de la invención matemática y física en grado igual o superior al de cualquier otro pueblo de Europa, como lo testifican los gloriosos nombres de Leonardo de Vinci, de Tartaglia, de Galileo, de Torricelli, de Redil de Volta, de Mascheroni, de Lagrange...

¿Procederá, por ventura, ese mal sino nuestro de las gotas de sangre semítica que corren mezcladas con la ibérica? La penuria científica de los semitas propiamente dichos (exceptuando, por supuesto, los proto-semitas, que son materia de indagación más oscura) resulta casi tan probada como la de los romanos; pero para el caso presente tampoco importa nada, no sólo porque los musulmanes de España distaban mucho del puro semitismo, sino porque todo el mundo concede que entre ellos se desarrolló un grandísimo movimiento científico, que es antecedente necesario de la cultura moderna en Matemáticas y Astronomía, en Botánica y Medicina. Por

consiguiente, la influencia que en nuestra ciencia ejercieron fue beneficiosa y de ningún modo adversa.

¿Sería la causa la intolerancia religiosa? ¿Habremos de acudir al desesperado recurso de echar el muerto a la Inquisición, cómodo aunque gastado tópico con que los españoles solemos explicar todos aquellos fenómenos de nuestra historia que no entendemos ni queremos estudiar a fondo? La Inquisición española, en todo el largo curso de su historia, ni una sola vez se encontró en conflicto con la ciencia experimental, ni siquiera en la temerosa cuestión del sistema del mundo. En cambio, en Italia se quemó a Cecco d'Ascoli y a Giordano Bruno, y se obligó a una retractación a Galileo. Y, sin embargo, ¡qué historia más bella la de las ciencias matemáticas y físicas en Italia! Las hogueras y las prisiones pueden menos de lo que muchos se figuran, así como no basta la tolerancia del liberalismo vulgar para producir ciencia cuando faltan otras condiciones más hondas y de orden puramente intelectual (O. C., tomo LIX, La ciencia española, II, 432-433).

Crítica de Menéndez y Pelayo a la postura de los tradicionalistas que despreciaban el poder de la razón frente a la fe

Hace bien el Padre Fonseca en abandonar la defensa de Donoso, en la cual se había metido atropelladamente, quizá por no fijarse bien en la espe cie de tradicionalismo de que se trataba. Los efugios que busca ahora son pobres y débiles; pues, si bien es cierto que Donoso no escribió ninguna obra de filosofía fundamental, también lo es que sus opiniones ideológicas no eran un misterio para nadie, y que de su sabor están impregnadas todas las páginas de su Ensayo y cuanto él

escribió de filosofía social. Y si Donoso fue tan gran filósofo como se pondera (yo lo tengo más por orador elocuentísimo), tenía obligación de entenderse a sí mismo, y de decir con rigor y propiedad lo que pensaba. Y yo creo que él se entendía perfectamente, porque su libro, en gran parte, no es más que un ataque vehemente contra la razón humana, y esto no en proposiciones sueltas, sino basando en principios estrictamente tradicionalistas un sistema de filosofía política, como es de ver en su famoso sofisma sobre la falibilidad de la discusión. Este ardid de guerra de llamar el escepticismo radical en defensa de la fe, es tan antiguo como funesto; ya entre los árabes lo usó el persa Algazel. Pero un discípulo de Santo Tomás que sabe que el entendimiento es infinito en entender, que es una potencia en cierto modo infinita para todo lo inteligible, una participación, de la lumbre increada, una impresión de las razones eternas y una similitud de la verdad increada que resulta en nosotros debe apartarse con horror de un sistema casi injurioso al Sumo Hacedor en son de honrarle, y no creer, como creía Donoso, que entre la razón y el error hay invencible afinidad y parentesco estrechísimo (O. C., tomo LIX, La ciencia española, II, 272-273).

Validez de la metafísica frente al positivismo

¿Y quién se atreve a dogmatizar en medio de la actual crisis filosófica? La Metafísica nada tiene de ciencia exacta, y en este punto, queriéndolo o sin quererlo, todos somos más o menos escépticos, por supuesto, en el buen sentido de la palabra. ¿Qué ha de enseñar la Filosofía, si no enseña a ignorar a tiempo y a confesar razonadamente esta docta ignorancia? Por eso el gran filósofo de Valencia la definía ars nesciendi.

Pero también este arte es sobremanera resbaladizo, y hay modos de ignorar que no son profesiones de modestia, sino disimulaciones de la soberbia. El agnosticismo más radical, condensado en la célebre fórmula "Ignorabimus", envuelve una afirmación categórica, tan temeraria como las más temerarias afirmaciones dogmáticas. Las fronteras del extremo idealismo de Berkeley y del extremo nominalismo de Hume, se tocan por muchos lados. El primer producto de la crítica kantiana fue el sistema de la universal identidad. En el mismo período crítico que actualmente atravesamos, no es el elemento materialista el que domina, como vulgarmente se cree; no es siquiera el elemento positivista: es el nihilismo ideológico, que Ravaisson llama enérgicamente "la doctrina de la disolución universal". La materia y la fuerza han ido a acompañar en su panteón a las demás entidades metafísicas. ¿Ni por qué habían de tener mejor suerte? El mundo de los agnósticos es el de los fenómenos múltiples y difusos, sin unidad ni enlace, el mundo fantasmagórico de las apariencias sensibles. Por rara fatalidad, parecen condenados a vagar en el país de las sombras aquellos mismos filósofos que cifran su mayor arrogancia en llamarse hijos de la tierra, y en no reconocer como existente, sino lo que ven con sus ojos y palpan con sus manos, envolviendo en la desdeñosa calificación de misticismo toda teología y toda filosofía, desde los Vedas hasta Plotino, y desde Plotino hasta Hegel.

Pero en vano se intenta extirpar del entendimiento humano la raíz de la aspiración trascendental. Sin Metafísica no se piensa, ni siquiera para negar la Metafísica. Las abstracciones tienen vida más dura y resistente que las más duras realidades. El mismo Stuart-Mill, después de haber negado en su Lógica toda necesidad absoluta y

relativa, dialéctica y moral; después de haber sustituido las relaciones de dependencia con las de concomitancia, y de haber quitado a la inducción misma todo fundamento racional, dejándola reducida a operación de puro instinto que enlaza mecánicamente hechos análogos o semejantes; después de haber arruinado, en suma, no ya el sistema de las causas teológicas o escolásticas, sino la misma noción de ley, y todos los principios que legitiman la certidumbre científica, tuvo que restablecer, aunque de un modo vergonzante, el principio de causalidad con el extraño nombre de antecedente incondicional. Y este antecedente incondicional de un hecho, antecedente que no deja lugar para ningún hecho intermedio, ¿qué otra cosa puede ser sino una causa necesaria, con necesidad lógica y metafísica? Nunca la mera sucesión o yuxtaposición de los fenómenos bastará a justificar la previsión científica. Aun el empírico más intolerante tiene que admitir como implícito el antecedente incondicional, y hay quienes - y Stuart-Mill es de ellos - aceptan, como posible a lo menos, y no reñido con el modo de pensar positivo, el antecedente universal, aunque se le conciba, al modo espiritualista, como inteligencia pura, creadora y conservadora del mundo.

Por otra parte, es imposible desconocer el carácter metafísico de algunas de las más elevadas manifestaciones del positivismo científico. En vano se clama sin cesar: "pensar es condicionar", "no conocemos nada que no sea relativo". Y entretanto, el mismo Herbert Spencer reconoce que sólo podemos decir relativo en oposición a la idea de lo absoluto y de lo incondicionado, que podrá ser todo lo oscura, misteriosa e incognoscible que se quiera, pero que no deja de ser el fondo mismo de nuestra inteligencia, y la única medida que tenemos para estimar, entender y clasificar las relaciones y lo

relativo.

> Aquella misma abstracción que Taine reconoce y ensalza, llamándola "facultad magnífica, intérprete de la naturaleza, madre de las religiones y de la filosofía, única distinción verdadera que separa al hombre del bruto y a los grandes hombres de los pequeños", ¿qué otra cosa puede ser en último término sino la razón misma, funcionando conforme al principio de causalidad, o si se quiere, conforme al axioma de las causas? Llámese ley suprema y generadora de la ciencia, como la llama Taine; llámese hipótesis necesaria, como la llama Renán, la tesis metafísica entrará siempre por algún resquicio, ya como tesis, ya como hipótesis, hasta en los catecismos de la ciencia experimental, donde no se hablará de causas finales, pero se hablará, como el mismo Claudio Bernard habla, de una cierta idea orgánica y creadora, de un tipo armónico, de una finalidad, en suma, sin la cual, a despecho de todos los determinismos del mundo, no se explica el fenómeno de la vida (O. C., tomo XLIII, Ensayos de crítica filosófica, 213215).

Influencia de Hegel en Menéndez y Pelayo respecto a su concepto de historia: el sujeto de la historia universal es como un único hombre

> Semejante prole sin madre no ha existido jamás en ninguna ciencia, y menos que en otras ha podido existir en filosofía, donde todo pensamiento nace de otro como desarrollo o como antítesis, y donde un pequeño número de tesis, tan antiguas como la filosofía misma, idénticas en nuestras aulas a las que ya se discutían en las escuelas del Indostán y en los pórticos de Grecia, ejercitan y ejercitarán continuamente la actividad humana, que en filosofía

inventa siempre por lo tocante a la forma del pensar, y no inventa nunca por lo tocante a su materia. No hay historia que presente en su desenvolvimiento tan conciliadas la unidad y la variedad, como la historia de la filosofía, ni hay otra donde pueda seguirse más claramente la genealogía de las ideas y de los hechos, que jamás aparecen como fortuitos y vagos, sino como enlazados por ley superior y sujetos a cierto ritmo dialéctico. Y esto, no tan sólo porque la historia de la filosofía haya sido comúnmente escrita por filósofos hegelianos o por pensadores armónicos que hayan querido introducir en ella un orden artificial que quizá no responde a la realidad de las cosas, sino porque así como el sujeto de la historia universal puede ser considerado, según aquella profunda concepción que por primera vez explanó nuestro Orosio, como un solo hombre, así el sujeto de la historia de la filosofía puede ser considerado en rigor como un solo hombre que filosofa, a través de muchedumbre de siglos, conforme a ciertas leyes dialécticas que se cumplen lo mismo en el individuo que en la especie. Por eso no es de ningún modo indiferente el punto y hora de la aparición de un sistema o del menoscabo y ruina de otro, ni sería lícito invertir los términos, haciendo, verbigracia, que la filosofía socrática de los conceptos apareciese antes que la filosofía jónica de la naturaleza, sino que era lógica e históricamente necesario que sucediese todo lo contrario, esto es, que la especulación filosófica partiese de lo exterior, e intentase temerariamente la explicación del mundo, antes de convertir los ojos a lo interior y estudiar las propias formas del entendimiento. Ni es posible imaginar tampoco el tránsito brusco de una escuela dogmática a otra radicalmente opuesta, sino que hay que suponer un período intermedio que disuelve y desmenuza la filosofía anterior, dejando

> sembrado el campo de ruinas y despojos, como fue para Grecia el período de los sofistas (O. C., tomo XLIII, Ensayos de crítica filosófica, 144).

Al absolutismo hegeliano de la historia contrapone un moderado relativismo

> La historia es la filosofía de lo relativo y de lo mudable, tan fecunda en enseñanzas y tan legítima dentro de su esfera como la misma filosofía de lo absoluto, y mucho menos expuesta que ella a temerarios apriorismos... Al que con verdadera vocación y entendimiento sano emprenda este ejercicio viril de la historia por la historia misma, todo lo demás le será dado por añadidura, y cuanto más envuelto parezca en el minucioso y deslucido estudio del detalle se abrirán de súbito sus ojos y verá surgir de las entrañas rotas de la historia el radiante sol de la metafísica, cuya visión es la recompensa de todos los grandes esfuerzos del espíritu (O. C., tomo XLIII, Ensayos de crítica filosófica, 111).

La historia y la poesía coinciden en la adivinación de las intenciones humanas a partir de los hechos

> En vano se clama contra la confusión de ambos géneros. La fantasía conservará en todo tiempo sus derechos hasta en la historia, siempre que los ejercite en el modo y forma que en la historia cabe, y la sed de realidades que aqueja a nuestro espíritu, y que no se sacia con la realidad presente, la cual le parece por lo común opaca y monótona, buscará siempre en el arte el atractivo de la evocación de lo pasado. Truenen en buena hora contra el arte histórico los investigadores sin imaginación y sin esti lo, que sólo abusando mucho del vocablo pueden ser llamados historiadores; truenen por

> otro lado, contra el drama y la novela histórica, los espíritus prosaicos, que no conciben para la literatura más noble empleo que la reproducción minuciosa y servil de lo más vulgar, cuando no de lo más bajo y ruin de la vida contemporánea. El hombre de buen juicio contestará siempre, en cuanto a lo primero, que no es lícito falsear la historia ni en lo grande ni en lo pequeño pero que para escribirla hay que saber leerla y sentirla e interpretarla y concebirla como un todo orgánico y vivo, para lo cual no basta la letra muerta de los documentos; pues, si así fuera, no habría historia mejor que un archivo bien ordenado, y hasta sería lícito y aun pernicioso todo comentario. Y, en cuanto a lo segundo, que por grande que sea el prestigio de las ficciones individuales y por mucho interés que tomemos en la representación de los accidentes del vivir moderno, hay algo más profundo, sereno y desinteresado en la contemplación retrospectiva a que nos lleva la historia, y sin duda por eso los grandes poetas dramáticos de todos los tiempos, naciones y escuelas (salvo en el campo de la comedia, que por su índole esencial no puede ser histórica), han preferido lo tradicional a lo inventado, y su fuerza ha estado en razón directa de la compenetración de su genio propio con el alma de la tradición (O. C., tomo VII, Estudios y discursos de crítica histórica y literaria, 34-35).

Condiciones para acceder a la investigación histórica: recreación, integridad, imparcialidad e interés

> Para comprender el alma de un pensador es necesario pensar con él, reconstruir idealmente el proceso dialéctico que él siguió, someterse a su especial tecnicismo, y no traducirle bárbara e infielmente en una lengua filosófica que no es la que él empleó. Y se

necesita, además, colocarle en su propio medio, en su ambiente histórico, porque la especulación racional no debe aislarse de los demás modos de la vida del espíritu, sino que con todos ellos se enlaza mediante una complicada red de sutiles relaciones que al análisis crítico toca discernir. De donde se infiere que el genio filosófico de un pueblo o de una raza no ha de buscarse sólo en sus filósofos de profesión, sino en el sentido de su arte, en la dirección de su historia, en los símbolos y fórmulas jurídicas, en la sabiduría tradicional de sus proverbios, en el concepto de la vida que se desprende de las espontáneas manifestaciones del alma popular (O. C., tomo XLIII, Ensayos de crítica filosófica, 368-369).

Vives y el Renacimiento, fuentes principales de inspiración filosófica de Menéndez y Pelayo

Y ahora, si no temiera prolongar esta carta, mostraría cómo el espíritu de la doctrina de Vives informa toda nuestra civilización. Mostraría que a él debemos lo poco o mucho que hemos trabajado en ciencias naturales; que de él arranca una reforma en la enseñanza de la teología y del derecho; que nuestra crítica histórica, desde Juan de Vergara hasta el presente, es una aplicación del vivismo; que él dio luz y guía a los estudios de erudición y humanidades, y que sin él, acaso nuestra literatura clásica del gran siglo no hubiera tomado el sesgo que llevó y que la condujo a la gloria, haría ver que Vives tiene todas las cualidades buenas del Renacimiento y ninguna de sus exageraciones; que no es un fanático enemigo de la Edad Media; que no condena en poco ni en mucho la civilización cristiana, y que él fue el primero en señalar las bellezas literarias de autores entonces tenidos por bárbaros. Pondría en claro que toda restauración total o

parcial de los estudios en España ha sido restauración vivista, y deduciría de todos estos hechos, y de otros que puedo alegar y alegaré en su día, la necesidad de volver al espíritu de Vives para salvar la ciencia española del olvido y de la muerte (O. C., tomo LVIII, La ciencia española, 1, 324-325).

Hay pensadores españoles que demuestran tener una filosofía propia, la española; se lo comenta en una carta a su maestro Gumersindo Laverde

Mi carísimo amigo y paisano: en una serie de artículos que, con el título de El Self Government y la Monarquía doctrinaria, está publicando en la Revista de España su tocayo de V.D.Gumersindo de Azcárate, escritor docto, y en la escuela krausista sobremanera estimado, he leído con asombro y mal humor (como sin duda le habrá acontecido a usted) el párrafo a continuación transcrito:

> Según que, por ejemplo, el Estado ampare o niegue la libertad de la ciencia, así la energía de un pueblo mostrará más o menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos

Sentencia más infundada ni más en contradicción con la verdad histórica, no se ha escrito en lo que va del presente. Y no es que el ilustrado Sr. Azcárate sea el único sustentador de tan erróneas ideas, antes con dolor hemos de confesar que son hasta vulgares entre no pocos hombres de ciencia de nuestro país, más versados sin duda en libros extraños que en los propios. Achaque es comunísimo en los prohombres del armonismo juzgar que la actividad intelectual fue nula en España, hasta que su maestro Sanz del Río importó de

Heidelberg la doctrina regeneradora, y aun el mismo pontífice y hierofante de la escuela jactóse de ello en repetidas ocasiones, no yéndole en zaga sus discípulos.

¡Y si fueran ellos solos! Pero es, por desdicha, frecuente en los campeones de las más distintas banderías filosóficas, políticas y literarias, darse la mano en este punto sólo, estimar en poco el rico legado científico de nuestros padres, despreciar libros que jamás leyeron, oír con burlona sonrisa el nombre de Filosofía española, ir a buscar en incompletos tratados extranjeros lo que muy completo tienen en casa y preciarse más de conocer las doctrinas del último tratadista alemán o francés, siquiera sean antiguos desvaríos remozados o trivialidades de todos sabidas, que los principios fecundos y luminosos de Lulio, Vives, Suárez o Fox Morcillo. Y en esto pecan todos en mayor o en menor grado, así el neoescolástico que se inspira en los artículos de La Civiltá y en las obras de Liberatore, de Sanseverino, de Prisco o de Kleutgen, aprendiendo no pocas veces, gracias a ellos, que hubo teología y teólogos españoles, como el alemanesco doctor que refunde a Hegel, se extasía con Schelling, o martiriza la lengua castellana con traducciones detestables de Kant y de Krause. Cuál se proclama neo-kantista, cuál se acoge al pesimismo de Hartmann; unos se van a la derecha hegeliana, otros se corren a la extrema izquierda y de allí al positivismo; algunos se alistan en las filas del caído eclecticismo francés, disfrazado con el nombre de espiritualismo, no faltan rezagados de la escuela escocesa; cuenta algunos secuaces el tradicionalismo, y una numerosa falange se agrupa en torno de la enseña tomista. Y en esta agitación y arrebatado movimiento filosófico, cuando todos leen y hablan de metafísica y se sumergen

> en las profundidades ontológicas; cuando en todos los campos hay fuertes y aguerridos luchadores, y todos los sistemas cuentan parciales, y todas las escuelas discípulos, nadie procura enlazar sus doctrinas con las de antiguos pensadores ibéricos, nadie se cuida de investigar si hay elementos aprovechables en el caudal filosófico reunido por tantas generaciones, nadie se proclama luliano, ni levanta bandera vivista, ni se apoya en Suárez, ni los escépticos invocan el nombre de Sánchez, ni los panteístas el de Servet; y la ciencia española se desconoce, se olvidan nuestros libros, se los estima de ninguna importancia, y pocos caen en la tentación de abrir tales volúmenes, que hasta los bibliófilos desprecian en sus publicaciones (O. C., tomo XLIII, La ciencia española, 1, 29-30).

Menéndez y Pelayo encara ese desprecio de lo propio, típico de España; hay que remediar esto en la historiografía filosófica

> La fe hace portentos, y salva a las naciones como a los individuos. De aquella formidable contienda salió ileso el cuerpo de la patria, porque aún había un alma que le informase, y ningún español dudaba de los destinos inmortales de España. Hoy presenciamos el lento suicidio de un pueblo que, engañado mil veces por gárrulos sofistas, empobrecido, mermado y desolado, emplea en destrozarse las pocas fuerzas que le restan, y, corriendo tras vanos trampantojos de una falsa y postiza cultura, en vez de cultivar su propio espíritu, que es el único que ennoblece y redime a las razas y a las gentes, hace espantosa liquidación de su pasado, escarnece a cada momento las sombras de sus progenitores, huye de todo contacto con su pensamiento, reniega de cuanto en la historia los hizo grandes, arroja a los cuatro vientos su riqueza artística, y contempla con ojos

estúpidos la destrucción de la única España que el mundo conoce, de la única cuyo recuerdo tiene virtud bastante para retardar nuestra agonía. ¡De cuán distinta manera han procedido los pueblos que tienen conciencia de su misión secular! La tradición teutónica fue el nervio del renacimiento germánico. Apoyándose en la tradición italiana, cada vez más profundamente conocida, construye su propia ciencia la Italia sabia e investigadora de nuestros días, emancipada igualmente de la servidumbre francesa y del magisterio alemán. Donde no se conserva piadosamente la herencia de lo pasado, pobre o rica, grande o pequeña, no esperemos que brote un pensamiento original ni una idea dominadora. Un pueblo nuevo puede improvisarlo todo menos la cultura intelectual. Un pueblo viejo no puede renunciar a la suya sin extinguir la parte más noble de su vida, y caer en una segunda infancia muy próxima a la imbecilidad senil (O. C., tomo XLIII, Ensayos de crítica filosófica, 354).

El sincretismo y el panteísmo son los fallos o desvíos de la filosofía española

Más no sucede así en estos dos casos. Nadie lo duda en cuanto a Grecia; y por lo que toca a España, vese claro el organismo de su historia científica, a poco que en ella se penetre. En Séneca están apuntados ya los principales caracteres del genio filosófico nacional. Dos de ellos, el espíritu crítico y el sentido práctico, llaman desde luego la atención del lector más distraído.

Séneca es uno de los tres grandes maestros de la raza ibérica: todos nuestros moralistas descienden de él en línea recta. Séneca, gentil en verdad, pero a quien San Jerónimo llama noster, y pone en el catálogo de viris illustribus al lado de los primeros cristianos,

preludia nuestra filosofía ortodoxa. La heterodoxa (tomado del vocablo en su más lato sentido) presenta siempre un carácter distintivo: el panteísmo.

Porque hay una filosofía panteísta española, resuelta y clara, que se anuncia por primera vez en Prisciliano; asombra al mundo en Averroes y en Maimónides, con todas las escuelas árabes y judías que preceden y siguen al uno y al otro; pasa a Francia con el español Mauricio; se vislumbra en Fernando de Córdoba, que en pleno siglo XV formula el principio ontológico de lo uno, en que se resuelven el ser y la nada; inspira en el siglo XVI al audaz y originalísimo Miguel Servet, y alcanza su última expresión en el siglo XVII, bajo la pluma de Benito Espinosa, cuya filiación hebraico-española es indudable.

Si el panteísmo está en el fondo de toda la filosofía española no católica e informa lo mismo el averroísmo y el avicebronismo que el misticismo quietista de Molinos, y persigue como un fantasma a todo español que se aparta de la verdadera luz, en cambio la filosofía española ortodoxa y castiza de todos los tiempos conviene en ser crítica y armónica, y cuando no llega a la armonía, tiende al sincretismo. Obsérvelo V. en todos nuestros pensadores de las grandes épocas. San Isidoro condensa y sincretiza la ciencia antigua, Raimundo Lulio forma un sistema admirablemente armónico y levanta el espíritu crítico contra la enseñanza averroísta. Luis Vives es la crítica del Renacimiento personificada. Fox Morcillo, en su tentativa de conciliación platónico-aristotélica, formula el desideratum de armonismo. Todas las escuelas nacidas al calor de la doctrina de Vives son críticas por excelencia; sobre todo, la valenciana. De todo lo cual deduzco que al principio, ya formulado

por varios escritores, "la filosofía española es esencialmente dogmática y creyente", principio que usted juzga demasiado elástico, debe añadirse este otro: "la filosofía española ortodoxa es crítica y armónica; la filosofía española heterodoxa es panteísta, y como tal, cerrada y exclusiva". Tales son, salvo error, las notas características de la filosofía ibérica. Harto más difícil de señalar y más controvertibles son las de la italiana, y nadie duda de su existencia, por lo menos desde que Mamiani publicó su libro del Rinnovamento.

No hemos de reñir por averiguar si la manifestación filosófica es la más brillante de nuestro genio, y si es igual o superior a la teológica y a la artística. Yo las creo iguales, cada cual en su esfera, y pienso que se completan mutuamente. Y pienso más: que hasta hoy no se ha entendido bien la historia de nuestra literatura, por no haberse estudiado a nuestros teólogos y filósofos (O. C., tomo LVIII, La ciencia española 1, 306-307).

Existencia de la filosofía española

El nombre mismo de filosofía española lo parecía hace algunos años. Con buena voluntad unos, otros con positiva ciencia, han logrado, o hemos logrado algunos estudiosos (si es que merezco algún lugar entre ellos), vindicar en esta parte la tradición nacional de inmerecidas ofensas. Se dudó primero de la existencia y mérito de los filósofos; se negó luego su influencia en el pensamiento general de Europa; se negó, por último, el enlace y continuidad de sus esfuerzos, la existencia de una verdadera tradición científica, de un organismo que mereciera el nombre de la ciencia nacional, y que presentara en el curso de las edades algún sello dominante y característico. Negar,

era fácil; dudar, todavía más; burlarse, facilísimo. Pero ni las negaciones, ni las dudas, ni las burlas, por muy chistosas que sean, pueden en historia prevalecer contra los documentos. Y los documentos han venido, no aislados, sino en legión; y no traídos en su mayor parte por apologistas ciegos ni por patriotas ignaros, sino por investigadores de fuera de casa, a quienes no podía mover ningún sentimiento de vanidad nacional, ni aun de simpatía hacia España. Alemanes, franceses y aun italianos han reconstruido la historia de nuestra filosofía judaica; y por obra de Munk, de Sachs, de Geiger, de Zunz, de David Cassel, de Graetz, de Ielinek, de Rosen, de Eisler, de Gungeheimer, de Peter Beer, de Luzzato y de Salomone de Benedettis, podemos apreciar hasta en sus mínimos detalles, merced a repetidas ediciones, traducciones, disertaciones y comentos, el pensamiento de Gabirol, de ludá Leví, de Maimónides, de Moisés de León y de los cabalistas. Munk, y especialmente Renán, nos han trazado el cuadro de la filosofía arábiga, y han resucitado la gigantesca figura de Averroes, cuya influencia en el aristotelismo escolástico ha sido estudiada en Alemania por Werner, y en Italia por Florentino y por cuantos han tenido que hablar de la escuela de Padua y del averroísmo del Renacimiento, etc, etc... (O. C., tomo LVIII, Ensayos de crítica filosófica, 126-127).

Rasgos de la filosofa española

Cuando, hace tiempo, intenté fijar las notas características de la filosofía española, advertí en ella dos corrientes casi en igual grado poderosas, pero que nunca han llegado a confundir sus aguas: el espíritu crítico y el espíritu armónico. El espíritu de Luis Vives, y el espíritu de Raimundo Lulio, la tendencia psicológica y experimental

> y la tendencia ontológica y sintética. ¿En qué remanso llegarán a juntarse? ¿Quién será el gran filósofo de la raza que escribirá de nuevo el ascenso y descenso del entendimiento? ¿Quién sabe si derramando en el lulismo el río de la ciencia experimental, y sustituyendo su mala y atrasada física y su psicología deficiente por la fisica y la psicología de nuestros tiempos, e interpretando la parte metafisica como Lulio la interpretaría hoy si viviese, llegaríamos a la constitución de una especie de hegelianismo cristiano? ¿Quién sabe si la fórmula ontopsicológica, la bandera de paz entre Platón y Aristóteles, levantada en el siglo XVI por León Hebreo y Fox Morcillo, será la fórmula definitiva bajo la cual se desarrolla la ciencia española? (O. C., tomo LIX, La ciencia española, II, 385).

El ontopsicologismo como rasgo específico de la filosofía española

> En cuanto a la concordia platónico-aristotélica... Lo único que deseo es que... pare mientes en el verdadero sentido de ese armonismo, tras del cual han corrido innumerables escuelas, desde los neoplatónicos de Alejandría hasta Hegel. Las diferencias literales entre Platón y Aristóteles nadie las ha negado (porque entonces no habría cuestión). A lo que han tendido y tienden todos los partidarios de las escuelas armónicas es a fundir estas diferencias inferiores bajo una concepción más amplia y comprensiva, que pudiéramos llamar ontopsicologismo. Nadie ha pretendido que la idea platónica, como idea, en su pura y abstracta realidad y la forma peripatética como tal forma, fugitiva y mudable, sean la misma cosa, sino que la idea (platónica o hegeliana) desciende de su solio y, se concreta, determina y traduce en las cosas creadas, informando la materia y abrazándose con ella en lazo amorosísimo, y siendo lo único real en

medio de la irrestañable corriente de lo pasajero y mudable. No es del caso discutir esta concepción armónica, pero sí consignar históricamente su importancia y su alcance, tal que no puede menoscabarse con frívolas burlas (O. C., tomo LIX, La ciencia española, II, 252-253).

4.5. Bibliografía

Artigas, M.: "La vida y obra de Menéndez y Pelayo", Zaragoza, Heraldo de Aragón, 1939.

Azcárate, G. de: El self-government y la Monarquía doctrinaria, Madrid, 1877.

Bonilla San Martín, A.: Bibliografía de Menéndez y Pelayo, Madrid, Victoriano Suárez, 1911.

Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid, 1914.

Bonis, S.: Posición filosófica de Menéndez y Pelayo, Barcelona, Victoriano Suárez, 1954.

Ceñal, R.: "Menéndez y Pelayo y la filosofía española". Arbor, 15 (1956).

D'Ors, E.: "La filosofía de Menéndez y Pelayo", Almanaque de los Amigos de Menéndez y Pelayo, Madrid, 1932.

Estudios sobre Menéndez y Pelayo, Madrid, Editora Nacional, 1956.

García Camarero, Ernesto y Enrique.: La polémica de la ciencia española, Introducción, selección y notas de Ernesto y Enrique García Camarero, Madrid, Alianza, 1970.

García y García de Castro, R.: Menéndez y Pelayo: el sabio, el creyente, Madrid, Fax, 1940.

González Blanco, A.: Marcelino Menéndez y Pelayo, Madrid, 1912.

Iriarte, J.: Menéndez y Pelayo y la filosofía española, tomo II de Estudios sobre la filosofía española. Su concepto y valor, Madrid, Razón y Fe, 1947.

Laín Entralgo, P.: Menéndez y Pelayo. Historia de sus problemas intelectuales, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.

Lázaro, F.: Vida y obra de Menéndez y Pelayo, Salamanca, Anaya, 1962.

López-Morillas, J.: El krausismo español, México, FCE, 1980.

Menéndez y Pelayo, M.: Obras Completas, Madrid, Edición Nacional, CSIC, 1940-1945, 62 vols.

Monsegú, B. C.: Valoración filosófica de Menéndez y Pelayo, Santander, 1957.

Muñoz Alonso, A.: Las ideas filosóficas en Menéndez y Pelayo, Madrid, Rialp, 1956.

Pérez Embid, F.: Estudios sobre Menéndez y Pelayo, Madrid, Editora Nacional, 1956.

Rodríguez y García Loredo, C.: El esfuerzo medular"del krausismo frente a la obra gigante de Menéndez y Pelayo, Oviedo, 1961.

Roig Gironella, J.: "Menéndez y Pelayo y la Filosofía española", en Razón y

Fe, 137 (1948).

Sainz Rodríguez, P.: Marcelino Menéndez y Pelayo. La mística española, Madrid, 1956.

Estudio sobre Menéndez y Pelayo, Madrid, 1984.

Sánchez Reyes, E.: Don Marcelino, el último de nuestros humanistas, Santander, 1956.

Solana, M.: Existencia y caracteres de la filosofía española según Menéndez y Pelayo, Madrid, 1954.

W AA: Menéndez y Pelayo: hacia una nueva imagen. Santander, Sociedad Menéndez y Pelayo, 1983.

5

El siglo XX. La Generación del 98: Miguel de Unamuno

S.i. La Generación del 98

La llamada crisis de "fin de siglo" (1898-1905), que es el paso del siglo XIX al XX, supone un gran impulso en España hacia su modernización en el ámbito de la filosofía, la ciencia, la cultura y la política. Esto llevará consigo un replanteamiento del ser nacional y su orientación que generará una época de búsqueda y convulsión. La independencia de las últimas colonias americanas y la pérdida de la guerra con Estados Unidos traerán consecuencias políticas y de todo orden. Esta crisis se llamará Crisis del 98, ya que es, en ese año, cuando se producen esos acontecimientos indicados. En ese período de tiempo no sólo van a estar vigentes movimientos intelectuales como el krausismo, el positivismo, espiritualismo, etc., sino que irrumpen otros nuevos como el modernismo literario y religioso, el novecentismo, casticismo, europeísmo, etc. Esta última eclosión de corrientes es lo que se ha denominado "crisis de fin de siglo". Para sintetizar en un rasgo común a tantos movimientos diferentes, Abellán señala que todos ellos coinciden en un antipositivismo que da lugar a la llegada del vitalismo e irracionalismo. Este último tiene un aire neorromántico, pero, sobre todo, es un movimiento espiritualista que coincide con el llamado "modernismo"; esta

expresión es la más adecuada para identificar el nuevo movimiento. Francia es el gran foco difusor del modernismo con una nueva filosofía llevada a cabo por Bergson, Blondel, Le Roy, Loisy..., en quienes la preocupación religiosa es decisiva. Según esto, el modernismo queda definido como "la súbita repudiación del positivismo, la desconfianza hacia la ciencia y la adopción de una postura más receptiva hacia lo espiritual y lo místico aunque fuera bajo formas irracionalistas y vitalistas" (Valentí, E., El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos, Barcelona, 1973: 38). Así pues, la libertad y la innovación son los rasgos característicos de esta revolución modernista (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, V, II, 13 y ss.).

5.1.1. El modernismo y la Generación del 98

El modernismo es un término que no debe ser confundido con el de modernidad pues se refiere a ese movimiento arriba descrito y no al amplio campo que supone la modernidad. El modernismo, referido al ámbito hispánico, se identifica con la crisis de "fin de siglo" cuyos rasgos fueron antes descritos y cuya consecuencia, tanto en España como en América, fue el descubrimiento de la propia originalidad con su específico ser y tradición. El modernismo, por tanto, supone una actitud que aparece dentro de un grupo nacional, étnico, religioso..., que, por alguna razón, ha quedado rezagado en su desarrollo; entonces se propone una reforma que no destruya nada sustancial, sino que haga crisis respecto a valores que han sido tenidos como absolutos pero que han llevado a la decadencia y que ahora es necesario revisar. En España esto lleva consigo una reacción contra formas y concepciones que hasta entonces habían sido autóctonas y castizas. En Hispanoamérica se reacciona contra la tradición española por sentirla como algo estrecho respecto al resto de Europa.

El modernismo, pues, tiene en el ámbito hispano un carácter reactivo y rebelde. Y esta rebeldía se muestra en tres aspectos diferentes y complementarios: rebeldía estética contra el naturalismo, rebeldía filosófica contra el positivismo y cienticismo y rebeldía social contra el conformismo burgués. Pero el fondo de todos ellos es una rebeldía metafísica, típica del modernismo: el hombre no puede ser Dios y tiene que reconocer lo inescrutable del misterio que rodea su destino y el de las cosas. Este carácter amplio y multiforme del modernismo lo lleva a bucear en las diversas esferas del saber humano; así, se convierte en una época de experimentos, hallazgos y fervorosa actividad. Por tanto, cubre todas las direcciones de la cultura: estética, moral, política, religiosa, histórica y filosófica. Es, más bien, una actitud que un sistema definido.

Concretando más lo que significa el modernismo para España, sobresalen dos caracteres sobre los que se proyecta el espíritu de este movimiento. El primero es el "problema de España". Éste hace relación a la difícil incorpo ración de España al mundo moderno; los pensadores españoles, en este punto, secundan el afán de regeneración que venía del krausismo pero buscan una salida diferente. La brújula que les guía es una renovación radical del espíritu nacional. Quieren - como dice Maeztu - "otra España". El segundo carácter del modernismo español es su expresión más lograda en la literatura, aunque desde ésta irradie a los demás ámbitos de la vida y la cultura españolas. El modernismo aborda su realización con una actitud romántica, lírica y subjetiva que encuentra su cauce más apropiado en la poesía y el ensayo. Los nuevos intelectuales son figuras literarias que proyectan el subjetivismo que flota en la atmósfera espiritual de la época. Y así miran hacia su intimidad y allí encuentran el motivo básico de su angustia: el problema de España. Las letras hispánicas dan lugar así al florecimiento de una auténtica Edad de Oro en la literatura española.

El "problema de España", núcleo del movimiento modernista español, es el centro también de la llamada "Generación del 98". Hasta fechas recientes, se ha venido considerando "modernismo" y "Generación del 98" como dos movimientos convergentes en el período inicial de la literatura contemporánea española, aunque cada uno de ellos posea rasgos diferentes dentro de ese denominador común que es el problema de España. La "Generación del 98" se preocupa por la crisis y la decadencia nacional desde posturas ideológicas y el "modernismo", desde modelos poéticos e inclinándose más hacia lo americano. Hoy esa contraposición se desvanece y se ven ambos movimientos como expresiones de los dos polos en que se mueve la dialéctica del modernismo: uno, el que se inclina a lo cosmopolita y universal y otro, el que se inclina hacia lo castizo y lo nacional. La polaridad universalismo-casticismo muestra la existencia de dos tendencias diferentes dentro del mismo movimiento general. En ese sentido, la "Generación del 98" puede aparecer como una especie dentro del género del modernismo. La tensión entre modernismo y Generación del 98 se identifica como una contraposición entre determinados rasgos del modernismo puro o cosmopolitismo y del casticismo. Los rasgos del primero son la estética, la renovación y la ciencia, y los del segundo son la historia, la tradición y la religión. En España el representante del primero es Cataluña y el del segundo, Castilla. Este hecho es importante porque el modernismo que encarna Cataluña es pionero para el resto de España y, en ese sentido, tiene una función mediadora, aunque Castilla siga la otra dimensión señalada antes (ibíd., 16 y ss.).

Precisamente, esta convergencia entre el modernismo catalán y el del resto de España hizo que ambos superaran sus tensiones dialécticas entre euro peísmo y casticismo llegando a un espíritu común pero con manifestaciones diferentes.

La tendencia casticista fue protagonizada en España por la Generación del 98 que convertiría la tensión cosmopolitismo-casticismo en una dicotomía entre modernismo y Generación del 98. De esta forma se originó una polarización entre ambos talantes que tuvo momentos tensos pero sin llegar a una ruptura abierta. Unos eran "peregrinos de la belleza" y la universalidad, los otros eran "meditadores de los males de la patria', pero tenían un mismo espíritu de renovación, típicamente modernista. Esta tensión originó también vitalidad. Si, en Cataluña, se impuso el modernismo de corte estético y cosmopolita bajo el nombre de noucentisme, como forma de expresión de la identidad cultural catalana, eso mismo es lo que hizo la Generación del 98 en el resto de España con el casticismo.

5.1.2. El modernismo religioso

Antes de proseguir con el estudio de la Generación del 98, conviene, para completar, añadir algunas ideas sobre el modernismo religioso y su relación con el literario; así se tendrá un marco más completo donde se desarrolle el pensamiento de la Generación del 98.

Ha habido autores que han negado cualquier vínculo entre modernismo religioso y literario e, incluso, que en España haya habido modernismo religioso. Ambas negaciones no se sostienen. Pues los dos modernismos son perspectivas diferentes de una corriente que los engloba. Y, así, ambos coinciden: en su postura antitradicional, en la valoración de la sinceridad interior frente a los dogmas, en la intuición frente a la razón, en el culto al misterio y a la intimidad. Y esto se refleja en España. Como dice Rafael Ferreres: "No se ha estudiado el aspecto religioso de los escritores españoles considerados modernistas y del 98. Si exceptuamos a Maeztu, y eso después de su cambio religioso, todos bordean la heterodoxia o, por lo menos,

profesan una fe no arraigada, con vacilaciones" (Los límites del modernismo, Madrid, 1981: 32-33).

El modernismo, tanto religioso como estético, es un nuevo modo de pensar que penetró en todos los ámbitos del pensamiento europeo y que tiene un fondo común filosófico. En España, el modernismo religioso tuvo un clima muy favorable pues auguraba una vida nueva y una filosofía impregnada de amor a la libertad creadora. En este sentido, los krausistas y positivistas habían preparado el terreno. El krausismo y el catolicismo liberal habían sido un sucedáneo del modernismo religioso: habían predicado una religión humanitaria, universal, sin dogmas, sin autoritarismo jerárquico. El modernismo religioso fue propiciado por una atmósfera que planteaba nuevos problemas como la necesidad de conciliar ciencia y religión y, al mismo tiempo, deslindar sus campos; la construcción de un humanismo en que la autonomía y la libertad humanas jugaran un papel esencial, y, también, la actitud contraria al ciego sometimiento de la razón al dogma. Los rasgos definitorios del modernismo religioso son el predominio del sentimiento, de la conciencia, el agnosticismo respecto a realidades trascendentes, el simbolismo como camino de acceso a lo suprasensible, la evolución de los dogmas, la inmanencia vital y la tendencia subjetiva e interiorista.

Todo esto fue configurando una gran corriente dentro del catolicismo que fue considerada herética por la autoridad eclesiástica. El foco principal de este movimiento se inició en Francia con Loisy, Laberthoniére y Le Roy como principales valedores, pero su influjo prendió en toda Europa como se señaló en anteriores capítulos. La condenación de este movimiento por Pío X mediante el documento Lamentabili y la encíclica Pascendi tuvo unas consecuencias catastróficas en Europa y especialmente en España, como puede verse, sobre todo, en los casos más dramáticos: Maeztu y Unamuno. Y

se dijo antes que para los krausistas, la condenación del catolicismo liberal por el Syllabus fue terrible, pues, en esa misma onda, se sitúa la condenación del modernismo. Se vino abajo ese profundo anhelo de los pensadores españoles de conciliar fe y razón, religión y ciencia.

La condena pontificia sumió a Maeztu en un evidente pesimismo y no cabe duda de que su evolución quedó marcada por esa condenación; fue evolucionando hacia posiciones intransigentes, cosa no previsible según su anterior trayectoria socialista. Hubo, pues, una inflexión desde su pensamiento socialista hacia un catolicismo riguroso. A Unamuno esta postura le supuso un drama personal. Aunque, a veces, critique el modernismo, él fue modernista tanto en la vertiente estética como en la religiosa. Critica, más bien, lo que él llama modernisterías, o sea, los vicios y deformaciones del modernismo, no su espíritu, cuya importancia él mismo confiesa calificándolo como la tendencia más renovadora y profunda de su tiempo. El modernismo influyó en la problemática misma del pensamiento unamuniano. El centro de su filosofía está en la relación de razón y fe, problema esencial en el modernismo. Igualmente es importante el evolucionismo en su pensamiento, dada la influencia de Darwin sobre él, y ese evolucionismo, enfocado hacia los dogmas, tiene una enorme incidencia. Por otro lado, el subjetivismo y la libertad de con ciencia que Unamuno asimiló de Kierkegaard es otra perspectiva esencial del modernismo. Unamuno es consciente de que el modernismo es la crisis más fuerte que azota a la cristiandad desde Lutero y, por cierto, esa crisis es una nueva eclosión de los principios luteranos. Unamuno tuvo que sufrir la intransigencia del catolicismo de la Iglesia oficial teniendo como tenía un alma naturaliter religiosa.

Así pues, el modernismo religioso conlleva una profunda renovación de la

conciencia religiosa tradicional y eso supuso un enorme reto para el pensamiento español. La Iglesia española resistió al modernismo porque éste desarrollaba la autonomía de la conciencia, la cual estaba ligada al progreso del liberalismo y a la separación de Iglesia y Estado. De ahí la continuidad - como antes se señaló - entre el catolicismo liberal y el modernismo. Y, por último, se ha de destacar que, si el modernismo literario tiene como base un neoidealismo antipositivista, el modernismo religioso bebe también de esta misma fuente: contra la fuerza de la razón positiva, la afirmación del sentido divino; contra la fe en los hechos, la creencia en los ideales; contra el empirismo, el espiritualismo abierto al misterio. Por tanto, el modernismo religioso aborda los mismos problemas que anidaban en el modernismo estético y literario (Abellán, J. L., O. C., V, II, 70 y ss.).

5-1-3 - Caracteres, delimitación y problemática de la Generación del 98

Como se apuntó más arriba, la Generación del 98 es un conjunto de pensadores con sus diferencias personales e ideológicas que sufrieron el impacto histórico y psicológico del llamado "desastre nacional': la pérdida de las colonias ultramarinas por parte de España en diciembre de 1898. La reflexión sobre este problema produce la obra de estos hombres del 98. Tienen todos ellos una afinidad de ideología y actitudes, aunque, luego, haya notables diferencias entre ellos. Compartían la necesidad de renovación, de modernización, de conectar con el pensamiento europeo y de hacer frente a la decadencia española. El número mismo de los pensadores pertenecientes a este grupo oscila según autores. Éstos están de acuerdo en que el núcleo más representativo está integrado por Ganivet, Azorín, Baroja, Unamuno, Machado, Maeztu y ValleInclán. Es indudable que hay heterogeneidad entre ellos aunque compartan los ideales antes apuntados. Poco tienen que ver las paradojas religiosas de Unamuno con la actitud ortodoxa de Maeztu en

materia religiosa, la postura conservadora de Maeztu en política y la progresista de Machado, o el anarquismo de Azorín y Baroja con el compromiso social y político de Machado y ValleInclán. Sin embargo, concordaron en la necesidad de la renovación de España y de su cultura. Fueron pesimistas e inclinados al esteticismo. Políticamente se vieron abocados a un cierto antidemocratismo que les indujo a fórmulas nacionalistas y soñadoras (Abellán, J. L., Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días, 521).

La mejor descripción de lo que significa este grupo la da Azorín en un artículo diciendo que esa generación ama los viejos pueblos y paisajes, intenta resucitar los poetas primitivos, se esfuerza en acercarse a la realidad y a la revitalización del idioma; tiene curiosidad por lo extranjero y ha avivado su sensibilidad ante el fracaso de la política española (Azorín, Clásicos y modernos, Buenos Aires, 1959: 190-191). Se insertan, pues, en esa mentalidad que quiere disolver el positivismo del siglo XIX y arribar a una renovación del arte, la ciencia y la religión.

Insistiendo en lo que antes se apuntó, la Generación del 98, impregnada del espíritu modernista, comparte muchos rasgos de éste: el rechazo del positivismo, la actitud romántica estética e idealista y la sensibilidad ante el problema nacional de España. También hay diferencias: mientras que el modernismo puro busca, ante todo, la belleza y se presenta como movimiento estético y cosmopolita, la Generación del 98 se preocupa más por problemas religiosos y filosóficos y por la regeneración nacional. Y no es que no haya esteticismo en la Generación del 98, sino que, en ellos, no predomina la belleza en cuanto tal, sino como medio de transformación de la realidad humana, social y política. Como dice Abellán, desde este punto de vista, la Generación del 98 hereda del Regeneracionismo, la preocupación ideológica

por la recuperación nacional y, del modernismo, el tratamiento estetizante de esa preocupación. El Regeneracionismo se preocupa por los males de la patria; y la solución que da por medio de sus defensores Joaquín Costa, Macías Picabea, Luis Morote, Lucas Mallada, etc. consiste en aplicar los descubrimientos científicos de la ciencia positiva a los problemas nacionales. Pero los hombres del 98 no eran políticos, ni sociólogos, aunque les doliera la realidad de España; eran pensadores románticos llenos de nostalgia y de ilusión; sólo utilizaban las letras y las ideas para aportar remedio a los males de España. Por eso, tampoco se los puede confundir con los modernistas puros; éstos proponían una revaloración de la técnica literaria sin preocuparse por el problema de la decadencia de España. La temática de la Generación del 98 es de índole filosófica, política, histórica y social, centrada en el "problema de España", pero tratado éste desde una perspectiva estética. Ante la situación de España, la Generación del 98 comparte una actitud de rebeldía, de búsqueda de soluciones. Y éstas han de venir por dos vías: una, la del conocimiento de la historia, las tierras, pueblos, ciudades y monumentos de España y otra, por la lectura literaria e histórica de nuestros clásicos. Su conocimiento no proviene, por tanto, de métodos científicos de investigación sociológica, sino de la observación que los llevará al lirismo y la ensoñación.

En esta actitud estética y ensoñadora ocupaba un lugar esencial la elaboración de mitos, cosa en la que abundó la actividad literaria de los hombres del 98. Y, así, recrearon los mitos de la Madre Tierra, de Don Juan y de Don Quijote, tan vinculados a la historia e idiosincrasia españolas. Sobre todo, el mito de Don Quijote tiene un papel especial para acometer la España ideal. Para Ganivet, Don Quijote es el Ulises español, un ser que idealiza todo y en quien aparece personificado el individualismo español; es verdad que éste aparece hoy como algo anárquico e indisciplinado, pero mañana

podrá conducirnos al tiempo ideal si es interiorizado como una fuerza creadora. Azorín actualiza a Don Quijote mediante una transposición literaria y lo convierte en un coetáneo nuestro. Para Baroja, Don Quijote es un producto típico de la Europa periférica donde se producen creaciones apasionadas e impetuosas igual que Hamlet, Raskolnicoff, etc. Maeztu lo identifica con el símbolo de las virtudes de la raza y lo llama "Caballero de la Hispanidad": es el prototipo del amor cósmico en su expresión más elevada. Pero la exaltación máxima de Don Quijote la hace Unamuno que ve, en él, a un cruzado de la cultura española contra el racionalismo europeo, y así lo muestra como el caballero andante en busca de la inmortalidad personal frente a la disolución de la cultura racionalista y atea que representa Fausto. Machado percibió como ninguno esa secreta identidad entre Don Quijote y Unamuno.

La España ideal preocupa a todos estos hombres; esa España está sin terminar y es preciso culminarla como merece nuestra historia y tradición. Las soluciones para esa culminación varían también entre ellos. Ganivet pretende alcanzarla mediante la interiorización de las energías españolas siguiendo el adagio agustiniano: "Noli foras ire, in interiore Hispaniae habitat veritas" ("No salgas fuera, en el interior de España habita la verdad").

Se trata, pues, no de salir fuera, sino de encontrar, en nuestra vitalidad nacional, la fuerza necesaria para culminar la obra. Baroja se aferra al "patriotismo del desear", es decir, plasmar el deseo del mayor bien para España. Maeztu muestra el anhelo profundo de cambiar hacia otra España: la España de la misión católica de nuestro Siglo de Oro; ésta ha de plasmarse en los pueblos de habla española, según su programa que expone en Defensa de la Hispani dad. En Unamuno esta culminación consiste en la quijotización de España. La Generación del 98 se sintió, pues, plenamente identificada con el

destino de España y eso produjo la elaboración de la conciencia de España como nuevo mito por el que vivir (Abellán, J. L., O. C., V, II, 167 y ss.)

5.1.4• Schopenhauer y Nietzsche como fuentes de inspiración filosófica de la Generación del 98

La Generación del 98 está contextualizada dentro del panorama ideológico del siglo XIX. Todos sus representantes, a excepción de Machado, mostraban actitudes conservadoras y, a veces, antidemocráticas. Debajo de tal actitud, estaba la corrupción generalizada de la Administración que pudieron ver durante la Restauración. Ello los indujo a un rechazo de la política. En esto, todos coinciden, desde Azorín a Baroja y desde Unamuno a Maeztu. Esa corrupción fue causa del marasmo social, de la falta de voluntad de trabajo, de la mediocridad del ambiente. Esto conllevaba, igualmente, miseria espiritual y cambio de valores. En este sentido, Nietzsche se vislumbraba como un autor presente en todos los hombres de la Generación del 98 pues nadie como él encarna una crítica a la mediocridad espiritual de la sociedad y la postulación de valores recios e innovadores. Nietzsche, pues, se presentó como un guía de referencia para orientar su pensamiento en las circunstancias que les tocó vivir. Como dice Sobejano, Nietzsche conmovió a todos, imprimió nuevos ímpetus a los intelectuales, renovó los modos de comprensión psicológica y contribuyó a encauzar la política por nuevos caminos (Nietzsche en España, Madrid, Gredos, 1967: 151-152). De Nietzsche heredaron núcleos de pensamiento decisivo para alumbrar la realidad: el eterno retorno, la crítica a la moral cristiana, el valor de la vida frente a la razón, la exaltación de la belleza y la fuerza y el ideal de superhombre que cada uno plasmó en el mito español: Ganivet en Pío Cid, Unamuno en el Quijote, Maeztu en el Caballero de la hispanidad (Abellán, J. L., O. C., V, II, 181 y ss.).

También la influencia de Schopenhauer fue importante aunque no tanto como la de Nietzsche. Schopenhauer fue un genio en mostrar la inanidad de la vida, el dolor intrínseco a la existencia, la oscuridad e irracionalidad de la voluntad, cosas todas que se vivían en la decadencia ambiental del momento. Pero Schopenhauer también señaló el camino de la resignación ante el dolor del mundo, así como la piedad y la compasión ante el mal que sufren los seres humanos. Ambos filósofos fueron, pues, las lumbreras a las que se dirigieron los pensadores españoles del 98.

5.1.5. Principales representantes de la Generación del 98

Después de ver las constantes que comparten los hombres del 98, así como sus diferencias, conviene ahora descender a cada uno de ellos, al menos los más representativos, para ver cómo diseñan el problema de España y qué solución le dan a través de su específico pensamiento.

A) Ángel Ganivet (1865-1898)

Ganivet es comúnmente aceptado como el precursor de la Generación del 98. Algunos ni siquiera lo admiten como miembro de esa generación, dado que murió a los 33 años justamente en 1898. Los restantes miembros de la Generación lo tienen en una enorme estima y lo ven como su predecesor, pues piensa y expresa con pasión la problemática que será plenamente elaborada por el resto de la Generación. Fue leyendo a Ganivet como se dieron cuenta de su conciencia de grupo. Es, pues, el precursor y cocreador del espíritu del 98. Con él, los literatos, sin dejar de serlo, penetraron en el mundo de las ideas; fueron, a la vez, literatos y pensadores, cosa tan típica de la filosofía española. Así se expandió el horizonte de nuestra cultura.

En la obra escrita de Ganivet late una pasión ideológica que tiene tres

proyecciones: estética, política y moral, las cuales están imbricadas entre sí sin que puedan separarse unas de otras. Ya en esos rasgos aparece, si no la influencia de Nietzsche, al menos un paralelismo entre los rasgos de ambos. Los dos fueron jóvenes apasionados, solitarios, visionarios que terminaron en la locura. No está demostrada la influencia directa de Nieztsche sobre Ganivet y sus semejanzas se deben, más bien, a coincidencias que a influjo. No es posible zanjar claramente la cuestión, pero parece demostrado que Ganivet leyó a Nietzsche con pasión. Alguna influencia directa parece, pues, pausible. Como dice García Lorca: "Sobre Ganivet se proyecta la sombra de Nietzsche". Las coincidencias ideológicas entre ambos forman un elenco clarificatorio: desprecio por la democracia y el socialismo, rechazo de las masas, crítica del cristianismo, admiración por Grecia, el Renacimiento y Napoleón, afirmación de la moral de los fuertes y desprecio por la de los débiles.

Todos estos rasgos los proyecta Ganivet en esa figura que recuerda al superhombre de Nietzsche y que él plasma en su héroe mitológico: Pío Cid. Éste es la encarnación simbólica de la personalidad creadora, de la más plena realización humana. Como dirá él mismo: "Hay que ser ante todo un hombre, y la capacidad de un hombre se ha de conocer no en simples palabras, sino en hechos, en la comprensión total de la vida' (Los trabajos del infatigable creador Pío Cid, 2 vols., Madrid, 1898, O. C., II, 441-442). Con esto, Ganivet se adelanta a su generación mostrando a Pío Cid, primero de una serie de héroes novelescos que se muestran como paradigmas de espíritus libres y algo de superhombres. Es el logro de una tendencia para crear un tipo de español moderno.

En esta línea, Ganivet es, también, uno de los escritores pioneros del "problema de España" desde un punto de vista moderno, tal y como lo

desarrolla en forma de ensayo en su obra magna El idearium español (1897). En él planteó, con toda hondura, la crisis española del desastre del 98. Esta situación de España requería una visión y toma de actitud que, en Ganivet, se concreta en una reflexión sin condiciones. Trató de romper con tópicos heredados e ir a la raíz misma del problema español. Para ello, escudriña la historia y la tradición de donde emana el verdadero espíritu. Se trata del elemento configurador del ser español. Y aquí encuentra dos fuentes de investigación de ese ser: el senequismo, como filosofía y el "espíritu territorial'. El primero es la expresión de la filosofía española; cuando se examina la constitución ideal de España, el elemento moral y religioso que aparece en ella es el estoicismo pero no el estoicismo brutal de Catón o el majestuoso de Marco Aurelio, sino el natural y humano de Séneca. En cuanto al "espíritu territorial', dirá Ganivet que viene marcado por el carácter peninsular e independentista. La tradición española hay que entenderla como fidelidad a esa doble condición: senequismo abierto a la moral cristiana y sentido de la independencia abierto a la asimilación y a la integración. Aquí se hacen compatibles las aparentes contradicciones que Ganivet descubre en lo español: un estoicismo de origen pagano abierto al sentido cristiano y una afirmación de lo local y telúrico abierto a la influencia árabe y judía (Ganivet, A., Idearium español, O. C., 1, 161).

Estas dos líneas del pensamiento de Ganivet forman las premisas del desarrollo de su filosofía. Para él, cristianismo y helenismo son las dos fuerzas espirituales de Occidente. La combinación de ambos en una moral estoicosenequista es la base de su pensamiento. La ciencia verdadera es la moral al servicio del hombre, pues éste es lo fundamental. La ética es la ciencia de saber vivir con dignidad, o sea, de ser independiente y dueño de sí mismo. Profundizando en lo que acarrea esa vida nueva del hombre, el pensamiento filosófico de Ganivet muestra dos rasgos esenciales: primero: la

afirmación de la "naturaleza" como supremo principio de acción, lo cual se relaciona con su actitud reverencial hacia la tierra; segundo: la defensa de los ideales como inspiración de la conducta humana; el valor de las ideas es incuestionable.

Los rasgos de su pensamiento conducen al mismo punto: la necesidad de un hombre nuevo para la regeneración del tipo humano en general y de España en particular. La defensa de la persona humana como centro creador de un nuevo humanismo es el eje filosófico de su obra (Abellán, J. L., O. C., V, 2. 211 y ss.).

B) Pío Baroja (1872-1956)

Ningún novelista español refleja tanto la influencia de Nietzsche como Pío Baroja. En él, la lucha entre la afirmación pagana de la vida y la visión cristiana del mundo fue decisiva tal y como lo desarrolla en su novela Camino de perfección. Pero, en general, en sus diversas obras, la influencia de Nietzsche se percibe - como anota Sobejano - en el desprecio al cristianismo, a la burguesía socialista, a la democracia y a la bajeza de las masas. En cambio, elogia el individualismo, la anarquía, el hombre fuerte y la inmoralidad; esta última es algo beneficioso para sociedades arcaicas y moralizantes. Por eso, piensa Baroja, que, para redimir a España, hay que combatir el fanatismo religioso y el liberalismo democrático (Sobejano, G., Nietzsche en España, Madrid, Gredos, 1967: 359).

Baroja lucha contra el fanatismo religioso porque es contraproducente para el verdadero hombre religioso.

En este sentido, él mantiene una lucha interna de sentimientos bajo la influencia de Nietzsche y Schopenhauer. Dudó en su interior entre la

fortaleza frente a la piedad. Su pensamiento se inclina por la primera; en cambio, su sentimiento opta por la segunda, y, así, la vida se le presenta como algo absurdo. Que el dolor sea lo que más predomine en la vida por encima de todo lo demás es algo que aparece muy claro en sus obras: Camino de perfección, El árbol de la ciencia y La sensualidad pervertida. En esto se ve clara la influencia de Schopenhauer. Baroja acepta la tesis del mundo como voluntad y representación en cuanto expresión de la vida. Ésta es, esencialmente, dolor, lucha sin tregua ni fin. Como persona, Baroja se inclina por el lado místico y compasivo del alma; como novelista, busca la acción y satisfacción de los deseos. Son las huellas de Schopenhauer y Nietzsche, respectivamente, en la configuración de su carácter y su obra (Abellán, J. L., O. C., 186-187).

C) Azorín (José Martínez Ruiz) (1873-1967)

En Azorín, la influencia de Nietzsche ha sido también decisiva, aunque con diversos matices según épocas. Empezó por una preocupación políticosocial fuerte que luego abandonó. Su anarquismo lo llevó a defender la idea libertaria. Estaba convencido de que el capitalismo era una injusticia y que la clase capitalista estaba llamada a desaparecer por la dinámica misma de la evolución dialéctica de la historia. Su anarquismo libertario pronosticaba el triunfo del proletariado en el futuro intentando ayudarlo con sus escritos. Esto se ve, sobre todo, en sus obras Bohemia (1898), La evolución de la crítica (1899) y La sociología criminal (1899).

Pero esta postura anarquista fue una pasión de juventud que iría perdiendo fuerza a favor de un conservadurismo cada vez más pronunciado. En ello tuvo sin duda que ver la lectura de la obra de Nietzsche; éste va a ser el gozne de unión entre la primera etapa anarquista y la posterior estetizante. Azorín,

por un conocimiento insuficiente, tuvo al principio a Nietzsche por un rebelde anarquista, pero, luego, descubrió al verdadero Nietzsche aristócrata y autoritario que dejó en él los tres rasgos más descollantes de su pensamiento: individualismo, admiración por el poder y esteticismo.

Respecto al individualismo, es evidente que Nietzsche hace la gran apología que Azorín traduce en la exaltación del yo. Y así, de la solidaridad proletaria, pasará al individualismo desencarnado que brilla en sus obras La voluntad (1902), AntonioAzorín (1903) y Las confesiones de un pequeño filósofo (1904).

Del individualismo pasó a la exaltación del poder y al autoritarismo que reflejó en su apoyo a la dictadura de Primo de Rivera. Así, en su obra El escritor (1942) y en El político (1908) describe el juego en que vive la humanidad proclamando el derecho y la justicia pero, en el fondo, elogiando la vida. De esta manera se comprende su fe en la autoridad enérgica y unificadora y el desprecio hacia el caciquismo y el sistema parlamentario.

En cuanto a su esteticismo, se equilibran el influjo de Nietzsche y Schopenhauer. En su vejez, reconoció, explícitamente, el influjo que ejerció sobre él la doctrina schopenhaueriana de la voluntad y del dolor universal. Piensa en la dolorosa e inútil evolución del mundo hacia la nada. Le preocupa, en especial, la vanidad de la vida y el paso veloz del tiempo. El hombre no es una excepción al aniquilamiento universal. Se pregunta, en este contexto, por el sentido de nuestros afanes, luchas, amores, odios..., como en Diario de un enfermo (1901). Este tema del tiempo le obsesionaba y lo resolvió mediante el mito del eterno retorno. Es, pues, una síntesis de Schopenhauer y Nietzsche. La vuelta universal de todas las cosas será, para la humanidad, la hora del mediodía, el consuelo de tantas vanidades y de la

tragedia del tiempo. Pero el eterno retorno no es sólo una solución al sentido de la vida y al paso del tiempo, sino una fórmula estética que consiste en captar, mediante la imagen, ese momento fugaz y vulgar que, necesariamente, ha de repetirse en la evolución del tiempo. O sea, Azorín recoge, mediante la imagen, el eterno retorno de todas las cosas; así lo hace en sus obras Castilla (1958) y Madrid (1952) y, a través de este encuentro con la imagen, ofrece el secreto de su arte: la unión de la belleza y lo humano eterno (Abellán, J. L., O. C., 189 y ss.).

D) Ramiro de Maeztu (1874-1936)

Es el miembro de la Generación del 98 más influido por Nietzsche, por quien tomó una actitud entusiasta y sin reservas. Estuvo en Inglaterra 14 años, lo cual tuvo su importancia en la evolución de su pensamiento. Regresó a España manifestándose a favor de la dictadura de Primo de Rivera. Después estuvo de embajador en Argentina y eso fue también decisivo para su idea de la hispanidad. Proclamada la República, se convirtió en uno de los intelectuales que más se opuso a ella junto con José Antonio Primo de Rivera, Víctor Pradera y Calvo Sotelo. Fue fusilado por el régimen republicano en 1936.

En la evolución de su pensamiento pueden distinguirse, como hace Abellán siguiendo a Sobejano, tres etapas. La primera (1894-1904) es la de mayor influencia nietzscheana y es una defensa del individuo y del poder en una línea de filiación anarquista. La voluntad de poder late bajo esa defensa del individuo como personalidad poderosa capaz de regenerar España. La obra que refleja estas ideas es Hacia otra España (1899). Parece extraño que, ya en esta etapa, él se declare socialista, pero se trata de un socialismo romántico que se une a su rebeldía ante la Restauración. Esta actitud rebelde

es básica en estos años y, en ella, se mezclan elementos socialistas y nietzscheanos. Está bajo el influjo del regeneracionismo de Costa y el vitalismo de Nietzsche.

La segunda etapa (1905-1919) coincide con su estancia en Londres y se caracteriza por la creencia en la obra de las grandes colectividades humanas, basada en la afirmación de valores objetivos y trascendentes. En un principio, ese socialismo de Maeztu, aplicado a España, entendía que es imprescindible, en la regeneración de los pueblos, una etapa socialista, tras la cual vendría, de manera inevitable, el imperio de las grandes individualidades. Pero ese socialismo, durante su estancia en Londres, fue evolucionando hasta convertirse en otra cosa. La influencia del socialismo gremialista inglés lo llevaría a una tendencia corporativista. Ésta critica los principios de autoridad y libertad para defender el de función, que es, para Maeztu, la categoría básica del hombre en sociedad. La obra de esta etapa es La crisis del humanismo (1919).

La tercera etapa (1920-1936) vuelve atrás respecto al europeísmo de las dos etapas anteriores. Cree que sólo la cultura española, que es universal, humanista y católica, puede afrontar la crisis de la cultura occidental que ha perdido el sentido espiritual de la existencia humana. Es la época de su plena conversión al catolicismo y a su ideal de la hispanidad. Este ideal lo realizó España de manera esplendorosa en el siglo XVI. El espíritu de la hispanidad consiste en servir a los ideales superiores que implican la fe en la primacía del espíritu. Evidentemente, quien mejor plasma este ideal es la religión católica. Por eso, hispanidad y catolicismo van intrínsecamente unidos en esta etapa de su pensamiento. Cuando España ha abandonado estos ideales, es cuando ha entrado en decadencia. Pero no conviene mirar al pasado nostálgicamente, sino recrear, de nuevo, ese ideal para hacer frente a la crisis

actual. Las obras en que desarrolla estas ideas son Defensa de la Hispanidad (1934) y Defensa del espíritu (1935), que quedó inconclusa.

En síntesis, y como dice Madariaga, Maeztu, partiendo del anarquismo intelectual y pasando por el liberalismo, por Nietzsche y el socialismo gremial, fue a parar al sentido de autoridad y ortodoxia católicas. La influencia de Nietzsche fue permanente en su pensamiento: en la primera etapa, de forma clara y expresa; en las otras dos, de un modo latente. Igualmente es común a las tres etapas la preocupación por el problema de España (Abellán, O. C., 196 y ss.).

5.2. La filosofía de Miguel de Unamuno

Tratadas las coordenadas de la Generación del 98, queda abonado el terreno para enfocar el pensamiento del mayor filósofo de esa generación y uno de los más grandes de la historia de la filosofía española: Miguel de Unamuno. Sus ideas tuvieron tal fuerza que impregnaron la vida intelectual y política de España durante varios decenios. Además, tuvo la peculiaridad de identificar su propia lucha interior entre razón y fe con el duelo entre las dos Españas: la católico-tradicional y la moderno-ilustrada.

5.2.1. Vida, obra y fuentes de su pensamiento (1864-1936)

Unamuno nació en Bilbao el 29 de septiembre de 1864. Apenas tenía 10 años y ya sintió los efectos de una guerra civil cuando los carlistas sitiaron Bilbao en 1874; ese ambiente belicista lo vivió toda su vida que terminó en plena guerra civil en 1936. Unamuno vivió el drama del enfrentamiento permanente entre los españoles: ello lo marcó definitivamente. Hizo sus estudios de enseñanza primaria y secundaria en Bilbao y el ambiente familiar era lúgubre y religioso. Perdió pronto a su padre, lo cual también le dejó una profunda

huella. En la biblioteca de la casa paterna estaban las obras de Balmes y Donoso Cortés que le despertaron el gusto por la filosofía. Después leyó a Descartes, Kant y Hegel. Se trasladó a Madrid para hacer sus estudios universitarios en 1880. Y allí se zambulló en las corrientes filosóficas, religiosas, políticas y literarias de la capital. Asistió a clases de profesores tan diferentes como Ortí y Lara (de quien dice que fue su profesor, que no su maestro) y Giner de los Ríos. El krausismo estaba entonces en crisis por el empuje del positivismo. En esa época leía todo cuanto caía en sus manos: Hegel, Spencer, Carlyle, Leopardi, Tolstoi, los líricos ingleses, Kant, Renan, Büchner... Todo ello lo hizo entrar en una crisis que derrumbó las convicciones religiosas y políticas que le habían formado en su patria vasca para introducirse en el mundo convulso que representaba Madrid. También entró en contacto con la obra o las personas de intelectuales y políticos del momento: Pi y Margall, Castelar, Salmerón, Giner de los Ríos, etc. Después de doctorarse en 1884, vuelve a Bilbao donde se casa, forma una familia e imparte clases. Después del fracaso de las oposiciones a cátedras de Filosofía, obtiene, por fin, la de griego en la Universidad de Salamanca. Allí se instala en 1891 y allí pasará el resto de su vida salvo los años del destierro. Salamanca fue, para él, una fuente incesante de descubrimientos y vivencias: síntesis de naturaleza e historia, tradición y modernidad, sobriedad y barroquismo, ciudad universitaria y de campo, etc. En torno a 1897, se produce una crisis en él: antes de esta época, lucha contra el casticismo y tradicionalismo: la tradición ha de ser desechada en favor de la universalidad y la renovación. De esta época es En torno al casticismo (1895). Pero, a partir de 1897, se inclina a pensar que la tradición es un camino que hay que recorrer de nuevo para llegar a sí mismo; recorrerlo con espíritu nuevo. Es conquistar lo pasado como una herencia que ha de apropiarse de modo creativo y no como objeto de repetición. Establece, pues, no una oposición,

sino un tránsito continuo entre renovación y tradición. De esta época son Tres ensayos (1900), Amor y Pedagogía (1902) y Vida de don Quijote y Sancho (1905); ésta es la primera expresión de su madurez filosófica. Entre 1900 y 1925 se convierte en el referente intelectual más potente de España con repercusiones internacionales. Su vocación política fue heterodoxa. Igual que el resto de sus compañeros de la Generación del 98, sentía y le dolía el problema de España. No se identificó con ningún régimen: ni con la monarquía, menos con la dictadura de Primo de Rivera, ni con la República ni con el Movimiento Nacional. No se afilió a ningún partido y fue un crítico infatigable. Ello le ocasionó su destitución como rector de la universidad salmantina, cargo que mantuvo desde 1901 a 1914. Es ésta una época en que va cuajando una obra compleja, densa y variada: Poesías (1907), Recuerdos de niñez y mocedad (1911) y, sobre todo, Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos (1913) que es una obra cumbre filosófica, y, en el ámbito de la novela, Niebla (1914), Abel Sánchez (1920), El Cristo de Velázquez (1920) y La tía Tula (1921). Su postura contra la dictadura de Primo de Rivera le costó el destierro a la isla de Fuerteventura en 1924, huyendo después a Francia, primero a París y luego a Hendaya. Allí publicó su otra obra filosófica más importante, La agonía del cristianismo (1925) y Cómo se hace una novela (1927). En estas obras se refleja el estado de desesperación que está viviendo y, también, el anhelo de un cambio que se plasmó en la República. Unamuno vuelve a España en 1930 y, de nuevo, se instala en Salamanca. Allí publica San Manuel Bueno y Mártir (1933). Pero también la República le defraudó porque la vio engolfada en las luchas políticas sin afrontar los problemas de España. Sus últimos años fueron dramáticos. La República lo nombró rector a perpetuidad, pero no por eso dejó de denunciar los males de aquélla, adhiriéndose, al principio, al Movimiento Nacional. Pero también rompió con éste a causa de la guerra

"incivil", como él la denominó. A poco de comenzar esa guerra, murió, el 31 de diciembre de 1936.

Unamuno tampoco puede ser adscrito a ninguna corriente o escuela filosófica. Él salva siempre su personalidad e independencia. La lucha agónica que lo acompañó lo llevó a dejarse influir por hombres que compartieron esa misma lucha. San Pablo, Marco Aurelio y san Agustín evocan en él la lucha entre fe y ley, entre sensualidad e inteligencia; Kant muestra la distancia entre razón teórica y razón práctica. Pero las verdaderas fuentes del pensamiento de Unamuno son Pascal, Kierkegaard y el pragmatismo.

Pascal refleja, como nadie, la pugna entre razón y fe. La tragedia de Pascal consistió en que su razón se rebelaba contra la fe, pero su sentimiento se adhería a ella. Así Pascal, dice Unamuno, no creía, sino que quería creer, y esta voluntad de creer es la única fe posible en un hombre de inteligencia matemática como él. Pascal tenía un temperamento contradictorio: en él habitaban, simultáneamente, el espíritu geométrico y el esprit de finesse, y la balan za se inclinaba por el segundo. El corazón, y no la razón, es la raíz del sentir y del conocer. Con esa contradicción se identifica Unamuno. Con "el hermano Kierkegaard" comparte una formación religiosa y cultural similar. Kierkegaard recibe en su infancia una profunda y rígida educación religiosa; en cambio su formación especulativa estuvo bajo el horizonte de Hegel. Pero el sentimiento de culpa heredado de su padre y unido al concepto de pecado es la base de su religiosidad y el fundamento de su filosofía del individuo frente al idealismo de Hegel. La filosofía de Kierkegaard es un individualismo éticoreligioso sobre una base irracional. Kierkegaard pone delante la disyunción entre filosofía especulativa o cristianismo, fe o escándalo. Unamuno acepta ese individualismo religioso radical, pero

mantiene la fe y la razón en lucha permanente sin decantarse, definitivamente, por ninguna de las dos; en eso consiste su tragicismo. Unamuno comparte con Kierkegaard el individualismo, la inmortalidad personal, la subjetividad de la verdad, la religiosidad basada en la inviolabilidad de la conciencia y la crítica al dogmatismo y a la Iglesia institucional.

El pragmatismo es la tercera fuente de inspiración de Unamuno. Una verdad no es tal si no se vive y se plasma en la realidad; de lo contrario, es algo muerto e inservible. El pragmatismo como método es una protesta contra el intelectualismo y, como pensamiento, contiene una teoría de la verdad según la cual una idea es verdadera si se verifica prácticamente. Eso es lo que hizo primero Unamuno en el ámbito religioso y luego en los demás. Vivía y obraba como pensaba. Su filosofía estaba intrínsecamente unida a su vida.

5.2.2. Punto de partida y objeto de su filosofía: el hombre concreto, el hombre de carne y hueso

Los grandes temas del pensamiento de Unamuno son dos: la religión y España. Vamos con el primero. A semejanza de Kierkegaard, Unamuno vuelca sobre la religión tanto su sentimiento como su reflexión filosófica. En ese sentido, es un pensador frontera entre la religión y la filosofía. Acorde con el momento que le toca vivir, se sitúa frente a dos extremos que habían hecho crisis: el idealismo y el positivismo. El primero identificaba lo real con lo universal, con lo cual diluía al individuo en una abstracción. Todos los racionalismos desde Platón a Hegel iban en esta línea, la cual resuelve el problema de la ciencia que opera con conceptos, pero soslaya el sentimiento de la realidad del individuo. El positivismo combatió ese idealismo y ello

tuvo consecuencias por cuanto combatió la metafísica postulando atenerse a los hechos. Ya se vio, más atrás, la metamorfosis que tuvo que hacer el krausismo ante la avalancha positivista, y Unamuno asistió a ese cambio. Pero el positivismo tampoco respondía a las exigencias de la realidad. Eliminaba lo que no fueran hechos, ateniéndose a un plano meramente fáctico de la misma; olvidaba, así, la dimensión espiritual del individuo.

Unamuno, en la línea más específica del pensamiento español, intenta una síntesis de idealismo y positivismo. Y la realidad que sintetiza ambos aspectos es el individuo, especialmente, el hombre concreto; éste es, a la vez, idea y realidad, espíritu y carne. Por tanto, el sujeto y, al mismo tiempo, el objeto de la filosofía de Unamuno es el hombre concreto y existente. Pero no hay que entender las palabras sujeto y objeto en sentido dualista: uno mismo es sujeto-objeto; sin sujeto no hay objeto (Oromí, El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno, Madrid, Espasa-Calpe, 1943: 91). El individualismo español adquiere grandes proporciones en la persona y obra de Unamuno. Este individualismo constituye el fundamento de su filosofía. Pero no se trata de un individualismo cerrado y sin contenido, sino de un personalismo, es decir, un individualismo abierto. Por individualidad entiende el continente y por personalidad, el contenido. La individualidad consiste en un doble principio de unidad y continuidad. La personalidad, en cambio, proviene de la relación con los otros seres, es decir, con la sociedad. Así que el hombre concreto, existente, es, al mismo tiempo, individuo y sociedad y lo es de tal manera que no sabemos dónde comienza la sociedad y dónde termina el individuo: "Mi yo vivo es un yo que es en realidad un nosotros; mi yo vivo, personal, no vive sino en los demás, de los demás y por los demás yos" (Del sentimiento trágico de la vida, Madrid, 1931: 173). Este yo vivo, concreto, individuo y persona, hombre de carne y hueso que nace, perece y muere es el sujeto-objeto de la filosofía, pues el hombre que hace filosofía es, también, de

carne y hueso y filosofa con la razón, con la voluntad y el sentimiento, con la carne y los huesos, con el alma y el cuerpo. Todo el hombre filosofa (ibíd., 32).

Siendo el hombre viviente de carne y hueso, principio y fin de la filosofía, sujeto y objeto de la misma, queda excluido de ésta cualquier otro concepto abstracto del hombre, se llame homo rationalis, homo sapiens, homo oeconomicus, o "yo trascendental" como el de Fichte y el del idealismo alemán. Unamuno es especialmente incisivo contra Descartes por cuanto éste reduce el yo a una entidad ideal; el ser del yo cartesiano queda reducido a conocimiento, no a vida; y lo importante es la vida, no el pensamiento. Y así invierte el argumento cartesiano: "La verdad es sum, ergo cogito, soy, luego pienso; aunque no todo lo que es, piense... Homo sum, ergo cogito, soy hombre, luego pienso" (ibíd., 38). El error de Descartes está en prescindir del hombre real y atenerse al mero pensador, a una abstracción. Y, en esa misma línea, la escolástica es, también, objeto de crítica porque racionalizó las sustancias convirtiéndolas en nociones de sustancias, en ideas muertas.

Pero también critica al positivismo materialista porque, a pesar de sus progresos, coloca al hombre al mismo nivel que las demás cosas; así elimina la realidad estrictamente humana: la conciencia, el espíritu, y hace del hombre un conglomerado de hechos muertos.

Y ¿qué es lo que hace al hombre concreto?, ¿lo que hace que éste sea tal hombre y no otro? Unamuno dirá que esa concreción queda constituida por un doble principio: uno de unidad y otro de continuidad.

El principio de unidad se da, primeramente, en el espacio mediante el cuerpo y, luego, mediante la acción y el propósito. Pues siempre hay, en el hombre, un propósito al cual se enfocan todas las fuerzas y acciones del

individuo. Cuanto más unificada es la acción, tanto más se individualiza el hombre. El segundo es el principio de continuidad en el tiempo que es memoria, base de la personalidad individual. Vivimos en y por la memoria, ya que la vida del espíritu no es sino un conato de perpetuación del pasado en el futuro. Por tanto, el hombre concreto es una realidad in fieri, un devenir concreto que se realiza sin dejar de ser siempre el mismo (ibíd., 12 y ss.).

La filosofía, por tanto, ha de pivotar alrededor de esta realidad que es el hombre concreto y ver su valor. Y el supremo valor humano es la vida, superior a cualquier otro: primum vivere, deinde philosophari. La esencia del individuo es ser, existir, y la filosofía busca la perpetuación de este ser concreto y comprobar si es posible o no esa perpetuación (ibíd., 33). La filosofía unamuniana gira en torno a este valor: el vivir personal y eterno del hombre concreto. De otro modo, la vida, única realidad existente, no sería más que un sueño. Esta eternidad de la existencia del hombre concreto es lo más original del pensamiento de Unamuno (Oromí, M., El pensamiento filosófico de Miguel de Unamuno, Madrid, Espasa-Calpe, 1943: 91 y ss.).

5.2.3. Esencia del individuo concreto: el doble instinto de conservación y perpetuidad

La verdadera esencia del hombre concreto es su existencia, o sea, la vida con todas las posibilidades contenidas en aquélla. Lo demás son conceptos, no rea lidades. Para Unamuno, la esencia del hombre es la misma existencia, como el Dasein de Heidegger. Y esa existencia se plasma en un doble instinto sobre el que descansa la concepción del mundo y de la vida, es decir, la filosofía y la realidad. Es el instinto de conservación y el de perpetuación que emanan de una misma fuente: la vida. El instinto de conservación es aquel gracias al cual los vivientes se procuran su propio alimento y se defienden de los peligros en

la lucha por la vida. Es el instinto fundamental pero no el primario, al menos en el hombre. Pues éste posee el instinto de perpetuación que es un conato de serlo todo, sin dejar de ser lo que es, y de serlo siempre; es decir, un esfuerzo por dilatar la vida sin límites. Unamuno concede también este instinto al resto de los seres vivientes, pero, en ellos - a diferencia del hombre - ese instinto no es consciente. El instinto de conservación crea el mundo material en cuanto dice relación a la conservación de la vida en el ser viviente. El de perpetuación crea un mundo espiritual para su propia finalidad.

El instinto de conservación crea, en primer lugar, los órganos de la sensibilidad en cuanto conviene a sus fines:

> El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir, y primariamente al servicio del instinto de conservación personal. Y esta necesidad y este instinto han creado en el hombre los órganos del conocimiento, dándoles el alcance que tienen. El hombre ve, oye, toca, gusta y huele lo que necesita ver, oír, tocar, gustar y oler para conservar su vida; la merma o la pérdida de uno cualquiera de esos sentidos aumenta los riesgos de que su vida está rodeada, y si no los aumenta tanto en el estado de sociedad en que vivimos, es porque los unos ven, oyen, tocan, gustan o huelen por los otros. Un ciego solo, sin lazarillo, no podría vivir mucho tiempo. La necesidad es otro sentido, el verdadero sentido común (Del sentimiento trágico de la vida, Madrid, 1931: 27 y ss.)

Por lo tanto, los sentidos son, para el hombre, como un instrumento de simplificación que elimina de la realidad objetiva aquello que no es necesario para la conservación de la vida. Y, así, los órganos de la sensibilidad crean no sólo el conocimiento sensible, sino, también, la realidad objetiva, pues son

nuestros sentidos los que forman los objetos singulares que constituyen lo que llamamos mundo. Así, el conocimiento sensible aparece íntimamente ligado a la necesidad de vivir materialmente, y, por tanto, "el cerebro, en cuanto a su función, depende del estómago" (ibíd., 26).

Pero, si el hombre tuviese solamente el instinto de conservación, llevaría una vida solitaria, pues se dedicaría, únicamente, a mantener y defender su propia existencia sin otro vínculo. Gracias al instinto de perpetuación, se abre a los demás formando la sociedad. Tiene, pues, el hombre otra hambre más íntima que la fisiológica: el hambre de perpetuarse.

Y la primera manifestación de este instinto es el amor sexual: fundamento y tipo generador de todos los demás amores (ibíd., 134). De este amor sexual, origen animal de la sociedad, nace, mediante el dolor, el amor espiritual que, por tanto, conserva siempre el carácter doloroso. Porque el amor espiritual no proviene directamente del amor sexual, sino, precisamente, de la muerte de éste. Por lo tanto, la verdadera raíz del amor espiritual hacia sí mismo y hacia los demás es el dolor y sólo por éste se constituye la verdadera sociedad humana mediante los vínculos del amor espiritual (ibíd., 136). Éste es siempre compasión, porque ha nacido de un compadecer; el amor es como la flor del dolor.

Otra manifestación del instinto de perpetuación es la conciencia. El dolor, antes de constituir el amor espiritual y la sociedad, origina primero la conciencia, la cual es un elemento necesario para aquéllos. Gracias al dolor, todos los seres llegan a tener una conciencia más perfecta de sí mismos. El individuo se hace consciente mediante el choque con las otras cosas y así siente su limitación; "La conciencia de sí mismo no es sino conciencia de la propia limitación" (ibíd., 141) y eso se debe al instinto de perpetuación que es

un deseo de ser todas las cosas. El hombre, que quiere serlo todo, al entrar dentro de sí por la conciencia, ve que apenas es nada de lo que desea, y, al tocar su propia nihilidad, se llena de compasión o de amor hacia sí mismo; éste es el verdadero amor propio, y este mismo proceso lo comparten los demás hombres.

La compasión o amor hacia nosotros se derrama sobre los demás seres que suponemos tienen conciencia; en esto consiste el amor espiritual que sentimos hacia los otros y que constituye la sociedad universal humana. Por tanto, ésta nace del instinto de perpetuación. Unamuno da una enorme importancia al dolor, tanto corporal como espiritual, pues éste crea, intensifica y aumenta la conciencia, mientras que el placer y el gozo la enajenan. El placer supremo, el nirvana, es la suprema aniquilación.

Cuando el hombre ha llegado a este estado de evolución, gracias a los dos instintos fundamentales, pero, sobre todo, al de perpetuación, ya no es sólo individuo, sino también persona abierta y sociedad. Y, en cuanto persona social, conoce aquellas cosas que le son necesarias para su propia perpetuación; es decir, está dotado de otros sentidos con los cuales crea los objetos necesarios para su perpetuación. ¿Cuáles son esos sentidos? Fundamentalmente, la fantasía. Ésta es una nueva creación del instinto de perpetuación cuyo fin inme diato es el sentir las conciencias de otros seres para dar origen a la sociedad. Unamuno le da el nombre de fantasía o imaginación creativa y la distingue del capricho; también la llama "facultad íntima social' que lo personaliza todo y "sentido social hijo del amor" (ibíd., 31). Le concede la misma realidad y valor que a los sentidos externos. Es decir, es un sentido interno que percibe no sólo lo interior de la propia conciencia, sino, también, la conciencia de los demás seres en su intimidad.

De la fantasía se originan dos facultades irreductibles entre sí que completan la naturaleza del hombre concreto existente: la razón y la fe, dos facultades, creadoras también; la primera crea el mundo racional y la segunda, el mundo sustancial y espiritual; ambos mundos, al mismo tiempo que sus facultades, están puestos al servicio de los dos instintos fundamentales; la razón al servicio de la conservación y la fe al servicio de la perpetuación. La esencia del hombre queda, pues, comprendida en esos dos instintos fundamentales gracias a los cuales el hombre se constituye como individuo y persona (Oromí, O. C., 98 y ss.).

5.2.4. La lucha agónica entre razón y fe

Estas dos facultades, la razón y la fe, son necesarias a la vez que opuestas en la vida humana; de ahí la lucha incesante y agónica. Es el tragicismo de la vida que constituye el núcleo esencial del pensamiento filosófico de Unamuno. Es preciso detenerse en el análisis de cada una de estas facultades y en su relación para llegar al fondo del problema.

A) La razón

Por su propia naturaleza, tiende a cuantificar e inmovilizar las cosas para aprehenderlas y servirse de ellas. Lo natural se le escapa. Tiene que desearlo todo para comprenderlo. De ahí la ilusión de las ciencias: toman por realidad lo que no es más que una secreción de la misma. El objeto propio del entendimiento es la materia sólida con su extensión. Sustituye lo mutable por lo estático. Y el acto de percibir no es la adaptación del sujeto a la cosa, sino la adaptación de la realidad a las necesidades del sujeto. Por tanto, la operación originaria del entendimiento es la fabricación tanto de utensilios materiales como mentales (los conceptos), para manejar la realidad. Pero los conceptos no dicen nada de lo que son las cosas en sí, sino que dicen para qué

sirven éstas. El conocimiento conceptual es, pues, relativo y simbólico, porque no lleva a la esencia de las cosas, sino que hace una transposición de ellas para manejarlas. Es decir, tiene un fin práctico. No tiene una función teorética. Su objeto formal no es representar la realidad tal cual es en sí misma, sino utilizarla en su transformación cuantitativa.

La consecuencia que Unamuno saca de este planteamiento es que la filosofía debe excluir el sistema racionalista; éste no conoce la realidad misma que es el objeto de la filosofía. El entendimiento, y aquí Unamuno concuerda con la posición de Bergson, es un instrumento creado para proteger la vida pero no para comprenderla. La razón conduce a un intelectualismo que roza la superficie de la vida sin penetrar en ella. Después de haber analizado y disuelto toda la realidad, se critica y se destruye a sí misma; lleva al escepticismo. Es pues, un instrumento al servicio del instinto de conservación y, si se le permite penetrar en las creaciones de éste, debe ser sólo para organizarlas y ordenarlas, pero no debe conceptuarlas porque las disolvería como, al final, se disuelve a sí misma. Unamuno distingue, pues, entre un campo racional y otro irracional que es el de la vida. La razón es enemiga de aquélla, tiende a la muerte, es decir, a la inmovilización, a la paralización estática; lo vivo, lo mutable, lo inestable, lo individual, es ininteligible para ella: "Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas" (Del sentimiento trágico de la vida, O. C, 92). Todo lo vital es, pues, irracional y viceversa.

B) La fe

Se necesita, pues, otra facultad distinta de la razón que penetre la realidad de la vida y que revele ésta sin mediaciones ni falsificaciones. Ésa es la fe. El concepto unamuniano de fe es amplio. No se trata sólo de una facultad de

creer en determinados dogmas, sino la creencia que lleva directamente al misterio de la vida por encima de la razón. Es una facultad real del espíritu y su raíz, lo mismo que la razón, reside en la fantasía. Pero el fundamento próximo de la fe es la voluntad y el sentimiento de la propia inmortalidad. Es un sentimiento de la propia sustancialidad espiritual: "A mi alma la siento más de bulto y más sensible que a mi cuerpo"; es decir, es una intuición de la propia sustancialidad. Este sentimiento es como un deseo natural que dimana de la esencia del hombre concreto y se transforma en voluntad. Esta es, pues, una evolución del sentimiento; es un acto reflejo que comprende el sentimiento y el deseo. Primero es, por tanto, el sentimiento; luego, el deseo y, por fin, la voluntad refleja de aquéllos. La fe, por consiguiente, radica en la voluntad: "La fe es la flor de la voluntad" (ibíd., 191). Por eso es una facultad real del espíritu, de origen sentimental-voluntarístico que radica, en último término, en el instinto de perpetuación.

Unamuno trata ahora de ir definiendo la fe: "La fe no es creer lo que no vimos, sino crear lo que no vemos" (ibíd., 181). En esta definición aparecen dos caracteres típicos de la fe pragmatística, modernista y vitalista de Unamuno: un elemento cognoscitivo y otro irracional y sentimental. A este doble elemento subjetivo corresponde un doble elemento objetivo: la verdad o dogma que se crea y la persona en virtud de la cual se crea, pero este segundo elemento no significa creer por la autoridad de otra persona, sino crear en fuerza de la propia voluntad que es lo que caracteriza al hombre moderno. De ahí que Unamuno rechace con tanta vehemencia la fe del carbonero que acepta sin rechistar el dogma impuesto desde fuera.

De estos dos elementos de la fe, prevalece el irracional, de modo que, más que adhesión de la razón a un principio teorético o a una verdad, es confianza en una persona. En la fe católica esta persona es Dios mismo. En la fe

unamuniana, como este Dios no es más que una creación personal nuestra, aquella confianza se apoya en nuestra propia personalidad y sentimiento. De aquí el carácter dubitativo de la fe, porque el hombre puede siempre engañarse. A este carácter dubitativo lo llama Unamuno "duda pasional" y sobre él se levanta el edificio de la religión y la ética. Este carácter dubitativo de la fe ha arrancado de Unamuno las páginas más dramáticas de su alma:

> La vida es duda,
> Y la fe, sin la duda, es sólo muerte.
> Y es la muerte el sustento de la vida,
> Y de la fe, la duda
>
> (Poesías, Salmo II, Bilbao, 1907: 114)

El carácter dubitativo de la fe no relaja la moralidad ni la religiosidad. Al contrario, creer es obrar práctica y religiosamente esta fe; o sea, actuar impulsados por la fuerza de la voluntad contra los ataques de la razón. La fe se identifica con la práctica.

En resumen, el hombre está dotado de dos facultades enemigas. La razón le da la ciencia; la fe le infunde la sabiduría. El primado corresponde a la fe y a la voluntad. Pero el hombre perfecto no puede carecer de ninguna de las dos. Siendo ambas enemigas y poderosas, dan origen a una lucha interna que es la ley fundamental de la vida de todo ser existente: la ley de la contradicción, de la lucha agónica, incesante, en que consiste la vida humana. Éste es el tragicismo de Unamuno (Oromí, O. C., 113 y ss.).

5.2.5. Dios y la inmortalidad del alma

Habiendo dado primacía al instinto de perpetuación y, más en concreto, al mundo de la fe, frente a la razón, Unamuno hace ahora más explícito ese mundo tratando de llegar a su núcleo: el fondo de la fe es ansia de

inmortalidad, tendencia a la perpetuación del propio ser. Éste es el objeto de la religiosidad. Más poderosa que el hambre física es el hambre de inmortalidad.

A) La inmortalidad

El hambre biológica nos ha dado un mundo de cosas, de sustancias físicas en su realidad fenoménica, que luego son categorizadas por la razón dando lugar así a un mundo racional que no llega a la íntima realidad existente. Pero tenemos un hambre más íntima y poderosa que nos pone directamente en contacto con lo real sin conceptualizaciones, ni categorías formalizadoras: el hambre de inmortalidad. Si el hombre estuviese dotado sólo de sentidos y razón, el mundo sería un conjunto de fenómenos sensibles e ideales que se sucede-rían eternamente conforme a sus leyes. Esos fenómenos satisfarían las necesidades de conservación y las racionales nacidas de aquéllas, pero no podrían colmar el instinto de perpetuación. Sin éste, la vida humana sería algo cerrado, camino de la aniquilación, con el agravante de tener conciencia de ese ineludible destino hacia la nada. La filosofía sería, entonces, una resignación a semejante suerte. Pero Unamuno no se resigna a la muerte; quiere vivir eternamente. Y esto es lo que debe buscar y resolver la filosofía: si el hombre vivirá o no eternamente. La razón ignora este problema, y, por tanto, no puede resolverlo. Hay que buscar, pues, otro camino: el del sentimiento irracional, el de la voluntad, el de la fe. Y éste es el que conduce al conocimiento sustancial de las cosas y pone en contacto con la vida misma, única realidad verdadera.

A pesar de que Unamuno ponga como objeto y fin de la filosofía al hombre concreto, no se sigue de ahí que éste sea permanente, sustancial. He aquí el problema fundamental de la filosofía existencial: esta mi existencia

concreta ¿es algo real, permanente, sustancial, que no se aniquila, que no desaparece? o ¿es un nuevo fenómeno, un sueño temporal que termina en la aniquilación, en la muerte? Unamuno no cierra el paso del hombre a la trascendencia como hacen otros ni afirma ésta por motivos externos, sino que la afirma siguiendo la intencionalidad intrínseca de la propia subjetividad; es decir, sin echar mano de dogmas externos que el individuo haya de aceptar como un esclavo.

En efecto, nuestra razón puede afirmar dudas o negar que el hombre, entre tantos cambios o variaciones, sea el mismo desde su nacimiento hasta su muerte. Pero lo que no se puede negar ni poner en duda es el deseo del hombre de querer ser siempre él mismo y no dejar su existencia o cambiarla por la de otro. En base a este deseo de perpetuidad, la fe crea la permanencia de nuestra conciencia a pesar de las infinitas modificaciones de la misma. A esta permanencia es a lo que Unamuno llama sustancia. Tal es el origen de la sustancialidad de nuestra conciencia o alma. Lo demás que se diga de ésta, a saber, que es simple, espiritual, etc. es pura disquisición racional derivada de la sustancialidad.

Una vez que hemos afirmado nuestra sustancialidad, la afirmamos, igualmente, en los demás hombres. Los estados de conciencia de éstos son análogos a los nuestros. La conciencia humana, que es lo único que sentimos por dentro, nos identifica con los demás hombres. La esencia de cada cosa es su existencia y el conato de permanecer en ella. Pues bien, esta existencia de cada ser, que en el hombre es conciencia refleja y, en el resto de los seres, conciencia directa, es lo que llamamos sustancia permanente, que es lo único real: "Lo único de veras real es lo que siente, sufre, compadece, ama y anhela la conciencia" (Del sentimiento trágico de la vida, O. C., 155).

De esto se sigue un concientismo o sustancionismo universal, concreto e irracional que procede de la fantasía. Muchos hombres carecen del sentimiento de su propia sustancialidad y de la de los demás. Para ellos, el mundo es pura apariencia y fenómeno. Pero la razón de ello es la falta de desarrollo de su fantasía, que es la facultad reveladora de nuestra sustancia y de la de los demás. Pero Unamuno cree que, con la evolución y el perfeccionamiento de las sociedades, esta facultad se desarrollará cada vez más (Oromí, M., O. C., 138 y ss.).

De esto se sigue que el mundo sustancial intramundano no tiene otro fundamento que nuestro sentimiento de inmortalidad. Éste no es formulable en proposiciones racionales, "pero se nos plantea como se nos plantea el hambre" (Del sentimiento trágico de la vida, O. C., 113). Y así como el hombre creó el mundo material de las cosas con su sustancialidad fenoménica, así el hambre de inmortalidad crea el mundo sustancial de las cosas en su sustancialidad metafísica:

> Trágico hado, sin duda el de tener que cimentar en la movediza y deleznable piedra del deseo de inmortalidad la afirmación de ésta; pero torpeza grande condenar al anhelo por creer probado, sin probarlo, que no sea conseguidero (ibíd., 51).

B) Dios como dador de la inmortalidad

Unamuno enfoca el tema de la inmortalidad desde dos variantes. La primera es la que acaba de verse y que llama sustancialidad o trascendencia intramundana; es el puente que, "desde aquí", se ha tendido "hacia allá", desde nuestro deseo de inmortalidad. Pero ese puente, que tiene un soporte aquí, necesita otro soporte allá, al otro lado. Este segundo soporte es lo absoluto, Dios, la plenitud existencial. Si el primer punto es la trascendencia

intramundana, el segundo es la trascendencia extramundana. Éste es el camino de Unamuno para llegar a Dios; nuestro apetito de inmortalidad postula la existencia de Dios que colme aquél. El puente se apoya, de esta parte, en la sustancialidad del alma, y, de la otra, en la existencia sustancial de Dios. Pero la existencia de Dios se funda en la sustancialidad y, por tanto, en el deseo de inmortalidad propia. De manera que Dios, en primera instancia, no es sino el inmortalizador, el dador de la inmortalidad. Si el hombre desea y crea por la fuerza en su voluntad la existencia de Dios, es porque quiere vivir siempre.

Este proceso es semejante al de la creación de las sustancias intramundanas. En primer lugar, sentimos a Dios como una conciencia externa, infinita y eterna que satisface nuestro anhelo de inmortalidad. Ese deseo vital es provocado por la carencia radical de nuestro ser que necesita ser sustentado para no caer en la nada. Por tanto, el sentimiento de Dios es un sentimiento de hambre de Dios, de carencia de Dios: "Creer en Dios es, en primera instancia, querer que haya Dios, no poder vivir sin El" (ibíd., 168). A ese sentimiento le sigue la voluntad y, a la voluntad, le sigue la fe que cree en Dios o lo crea.

La fantasía personaliza a Dios después de haber personalizado o concientizado a todos lo seres del mundo, con lo cual personaliza el universo. O sea, el hombre, objetivando la propia conciencia, crea la conciencia del universo que no es más que la conciencia de Dios, y el universo sensible es como el cuerpo o manifestación hacia fuera de esta gran conciencia. Dios es, por tanto, la proyección al infinito de nuestra propia conciencia para salvar a ésta de su aniquilación (Oromí, M, O. C., 146 y ss.). El Dios real, sustancial y viviente para Unamuno sólo puede concebirse antropomórfica y finalistamente, o sea, como nuestro inmortalizador: "El Dios cordial o

sentido, el Dios de los vivos, es el Universo personalizado, es la Conciencia del Universo" (Del sentimiento trágico de la vida, O. C., 23). Así resume todo esto el propio Unamuno en esta poesía:

Fantasma de mi pecho dolorido;
proyección de mi espíritu al remoto
más allá de las últimas estrellas;
mi yo infinito;
sustanciación del eternal anhelo;
sueño de la congoja;
Padre, Hijo del alma;
¡oh, Tú, a quien negamos afirmando
y negando afirmamos,
dinos si eres!
Quiero verte, Señor, y morir luego...

(Poesías, 109)

Desde esta postura no es extraño que Unamuno descalifique, por completo, las pruebas tradicionales de la existencia de Dios basadas en la razón y que la escolástica elevó poco menos que a verdades evidentes. Para él, esas pruebas no valen nada, no demuestran nada, y esas razones, como ya advirtió Kant, son puros paralogismos y peticiones de principio. Y, en esto, Unamuno muestra expresamente su adhesión a Kant. Es inútil querer conocer a Dios por razonamientos, por teología, por lógica; una teología es una contradicción íntima porque riñen el theos y la logia; no sirven los raciocinios para llegar a Dios (Recuerdos de niñez y mocedad). Las pruebas de la existencia de Dios sólo llegan al "Dios lógico", racional, al ens summum, etc., que no es más que una idea de Dios, algo muerto; la razón no puede ni demostrar la existencia de Dios ni tampoco su inexistencia. Y más vale que así sea (Del sentimiento trágico de la vida, cap. VIII). Para llegar a Dios, como ha mostrado más arriba, hay que partir de otra base no racional, sino

biótica y sentimental: nuestra necesidad, hambre, ansia y exigencia personal de que haya Dios. Necesitamos a Dios, luego Dios tiene que existir. Tiene que existir Él para que nos dé la existencia a nosotros.

La religión en Unamuno dista de ser la adhesión a una serie de dogmas. Da por buena la teoría de Schleiermacher que define la religión como senti miento inmediato de dependencia respecto a la divinidad (Del sentimiento trágico de la vida, cap. VIII). La unión con Dios es vivida por cada uno de manera personal y, en todo caso, esa unión tiende a la absorción de nuestro yo en la conciencia universal. Al final, siguiendo la idea del "pleroma" paulino, "Erit Deus omnia in omnibus" ("Dios será todo en todos"), el fin que es Dios, la conciencia, acabará siéndolo todo en todo.

Esta visión de la religión tiene sus reminiscencias en "la religión de la humanidad" del krausismo del que Unamuno recibe influjo. También se fundamenta en el misticismo español que tanto aprecia Unamuno. "Fray Luis de León penetró - dice él - en lo más hondo de la paz cósmica, en la solidaridad universal, en la razón hecha humanidad, amor y salud" (En torno al casticismo, Madrid, 1916: 89). En santa Teresa - a quien valora por encima de Kant-, y en los grandes místicos españoles, encuentra el anhelo de llegar al ideal del universo y de la humanidad que es el verdadero espíritu y fuente de vida eterna. Es ésta una tendencia permanente en el pensamiento religioso heterodoxo español que viene del erasmismo y los místicos, hasta llegar al krausismo. Igualmente, Unamuno es paradigmático en la realización de lo esencial de la filosofía española: el ontopsicologismo. Esto es evidente en el modo de abordar a Dios y la religión: Dios ni es una idea, ni es sólo una proyección psicológica; es una sustancia a la que se llega por la tendencia, el deseo del ser sustancial humano de plenificarse en la sustancia divina.

5.2.6. El pensamiento de Unamuno sobre España

Los dos grandes temas del pensamiento de Unamuno eran, como se dijo antes, la religión y España. Visto el primero, veamos, al menos en síntesis, el segundo: España. Unamuno comparte este tema con el resto de los miembros de la Generación del 98, pero en una medida más trágica, si cabe. Su identificación con España fue singularísima. Madrid y Salamanca fueron los lugares que lo sumergieron en el ser de España. Ésta tiene, para él, en resumen, tres aspectos.

En primer lugar, se encuentra el histórico. Unamuno es consciente de la unidad de los acontecimientos históricos que, a lo largo de los siglos, han ido construyendo la identidad de la patria con unos rasgos que la distinguen de los demás países. Entre esos rasgos destaca el sentido religioso y místico que ha tenido una vivencia profunda en la heterodoxia soterrada proveniente desde el erasmismo; sin embargo, se ha impuesto externamente el catolicismo dogmático cuya peor expresión fue la Inquisición. Ésta, para Unamuno, y lo dice por propia experiencia, aisló a España y, peor aún, la impidió llegar a la modernidad que significó la libertad de conciencia, la autonomía del hombre en la interpretación de su vida, incluidas las verdades religiosas. España, por obra de la intransigencia dogmática, se aisló de la ciencia y de la libertad que imperaban en Europa.

En segundo lugar, en la constitución de la identidad nacional española, hay un factor de mayor calado que lo histórico: es lo intrahistórico. Es una corriente de agua subterránea y vivificante que ha dado sentido a los acontecimientos históricos. Es el alma subconsciente que se ha plasmado en la literatura de modo tan rico y excepcional. Justo por la hondura de esta intrahistoria, es por lo que Unamuno duda - a la hora de modernizar España -

si debe europeizarse o, más bien, debe ella hispanizar a Europa. Es el viejo problema tan traído y llevado en esta época. En Unamuno no es tanta la diferencia entre ambos aspectos, al menos al principio. En En torno al casticismo, defiende la europeización de España: "Tenemos que europeizarnos y echarnos al pueblo. El pueblo, el hondo pueblo, el que vive bajo la historia, es la masa común a todas las castas, es su masa protoplasmática; lo diferenciante y excluyente son las clases e instituciones históricas y éstas sólo se remozan zambulléndose en aquél'. En cambio, en Sobre la europeización, mantiene lo contrario:

> Tengo la profunda convicción, por arbitraria que sea, de que la verdadera y honda europeización de España, es decir nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que tratemos de imponernos en el orden espiritual de Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos de españolizar a Europa.

El problema no cambia en lo sustancial. De una u otra manera, España debe europeizarse, es decir, modernizarse, sin renunciar a su más profunda esencia que le da sentido e identidad. De ahí emana su poder creativo.

En tercer lugar, esta intrahistoria pone de relieve el último núcleo de identidad española: lo que se ha llamado la España eterna. Bajo lo intrahistórico bulle lo eterno, lo que da sentido a la vida española. Y ése es el ideal arquetípico, la eterna aspiración de la patria que está en conexión con el mito de la Tierra Madre en la que anida el espíritu tanto de los antepasados como de los descendientes. Ella es la encarnación de la españolidad cuya maternidad supo detectar tan bien Unamuno en las figuras maternas: su

madre, su esposa, su tierra vasca natal y, luego, Castilla y España. Unamuno buscó su propia salvación y la de sus contemporáneos españoles en este ideal patrio; por eso, su figura es la encarnación arquetípica del español que introyecta en su espíritu los ideales místicos y humanistas de la eterna tradición española (Abellán, J. L., Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días, 527-529).

5.3. Culminación de la Generación del 98: Antonio Machado

Machado representa la culminación del 98 por cuanto es el miembro más joven de ésta y hace una síntesis de su pensamiento literario y filosófico, elaborando un mensaje lleno de originalidad. Su obra es, así, una caja de resonancia del pensamiento de esa generación. Al ser el más joven, se convierte en el portavoz y aglutinador de los problemas que preocuparon a esa generación: la decadencia de España, los problemas sociales, el pesimismo inherente a la postración política y económica que vive el país. Y, también, las soluciones van en la línea de las que dieron sus "maestros", como él llamaba a los otros miembros de la Generación del 98: superación del individualismo, búsqueda de la auténtica tradición que llevó a España a su momento de esplendor, sentimiento de comunitarismo y solidaridad universal.

5.3.1. Vida, obra y contexto de su pensamiento (1875-1939)

Antonio Machado nació en Sevilla en 1875; de la mano de sus abuelos, se trasladó, en 1883, a Madrid donde ingresó, con su hermano Manuel, en la Institución Libre de Enseñanza. En 1907 se inició en la vida literaria con la publicación de Soledades, Galerías y otros poemas. Ese mismo año obtuvo la cátedra de Lengua Francesa del Instituto de Soria donde escribió Campos de Castilla (1912). Recién enviado, se trasladó a Baeza donde permaneció hasta

1919. Allí cursó, por libre, la especialidad de Filosofía en la Universidad Central de Madrid. Luego pasó a Segovia en cuyo instituto permanecerá hasta 1931, año en que se trasladó a Madrid. Aquí le sorprendió la Guerra Civil; siendo fiel a la República, siguió a ésta en Valencia, Barcelona y, finalmente, en el exilio, murió en Colliure en 1939.

Su estancia en Segovia fue decisiva para adentrarse en los problemas de España y conectar con la tradición que se expresaba en Castilla mejor que en otros lugares. De Soria dice que le debe el haber sentido en ella a Castilla que, a su vez, es el mejor modo de sentir a España. Allí, en Segovia, experimentó una transformación que lo llevó no sólo a la afección literaria, sino a reflexiones filosóficas y compromisos políticos. De esta última época es su obra más filosófica, Juan de Mairena (1936) y otros ensayos.

La filosofía de Machado ha sido poco estudiada. Pero, a pesar de sus puntos oscuros, de su tardía formación filosófica y su escepticismo, su pensamiento filosófico tiene un carácter profundo, original e independiente. Y, más en concreto, tiene una coherencia y organicidad que hay que saber captar por debajo de su lenguaje poético y de sus "filósofos apócrifos". Machado era modesto respecto a sí mismo y no presumía de ser filósofo. Pero su filosofía fue más profunda de lo que él creyó. Las coordenadas en que se mueve su pensamiento son dos: el subjetivismo del siglo XIX y el problema de España, vivido especialmente por sus compañeros de la Generación del 98. El individualismo - dice Machado - es la nota específica del siglo XIX tanto en lo social como en lo político, y ello acrecienta la corriente de la subjetividad. El tema viene planteado por Kierkegaard con toda su fuerza y, más atrás, por Kant. La estructura ideal del sujeto cognoscente es la base sobre la que se desarrolla el pensamiento de ese siglo. Nunca se insistió demasiado sobre el escepticismo y el solipsismo del XIX: el

pensamiento parte siempre del yo para retornar a él. Por otro lado, la preocupación por España, como se apuntó más arriba, es estructural. La España decadente es una pesadilla que no lo abandona; es precisa una renovación que lleve a nuestro país a su perfección. Machado supo sacar esperanza de la desesperación para acometer esa obra. Y, para ello, empleó a fondo el sentido histórico, la tradición, la estética y el compromiso político.

5.3.2. Punto de partida de su filosofía: el solipsismo

Todo el esfuerzo intelectual de Machado es el intento de superar el solipsismo, el subjetivismo filosófico del que no ve manera de salir. El solipsismo, aunque no responde a una verdadera realidad, no cabe duda de que es un problema importante. Entre otras cosas, afecta a la existencia o no existencia del prójimo. "Si nada es en sí más que yo mismo ¿qué modo hay de no decretar la irrealidad absoluta de nuestro prójimo?" Machado se plantea el problema de la conciencia en Juan de Mairena, donde analiza las representaciones de la conciencia. Se considera ésta como un espejo en el que se reflejan, más o menos fielmente, las imágenes de las cosas; esas percepciones son conscientes, lo cual quiere decir que el sujeto se implica en ellas y pone algo de sí mismo, con lo cual se viene abajo esa identidad que ha mantenido la filosofía entre la ima gen de la cosa y la cosa misma. Y, así, se esquiva ese eterno problema que es la absoluta heterogeneidad entre los actos conscientes y sus objetos. Este problema no tiene solución desde el punto de vista lógico; sólo el pensamiento pragmático, que es ilógico, nos lleva a afirmar la existencia de nuestro prójimo con el mismo grado de certeza que la existencia propia.

La conciencia, al fracasar en su aspiración a captar la última realidad, produce el fenómeno del conocimiento, lo que Machado llama "formas de

objetividad", que son apariencias. En el fondo, toda "objetividad" es apariencia, espejismo, proyección ilusoria del objeto fuera de sí mismo. Esa intencionalidad o impulso a alcanzar el objeto trascendente fracasa en cuanto fenómeno cognoscitivo. En esta metafísica intrasubjetiva, fracasa el amor, no el conocimiento. Éste no es, por tanto, la captación intelectual de la realidad, sino un fenómeno de conciencia producido, precisamente, al fracasar ese intento de captación intelectual. Es decir, la imposibilidad de aprehender el objeto trascendente crea el objeto inmanente, lo que Machado llama de dos maneras: "formas de la objetividad" y "reverso del ser" (Abellán, J. L., Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días, Madrid, Espasa-Calpe, 1996: 537-538).

5.3.3• Superación del solipsismo: la esencial heterogeneidad del ser

La noción de objetividad en Machado refleja las huellas de Kant, aunque tiene caracteres propios. Entiende por objetividad los puntos de coincidencia del pensar genérico, o sea, la racionalidad. Tiempo y espacio son los instrumentos más importantes de la objetividad, aunque, para Machado, son formados a posteriori, no a priori, como en Kant. El espacio y el tiempo, como receptáculos vacíos de cuerpos o de acontecimientos, tienen un valor negativo, limitativo y nos preservan de la radical heterogeneidad del ser. Es decir, constituyen una homogeneización - necesaria para el pensamiento - de lo que, en realidad, es múltiple y variado:

> La objetividad supone una constante desubjetivación, porque las conciencias individuales no pueden coincidir en el ser, esencialmente vario, sino en el no ser. Llamamos no ser al mundo de las formas, de los límites, de las ideas genéricas, y a los conceptos vaciados de su núcleo intuitivo, al mundo cuantitativo, limpio de toda cualidad. Sin

el tiempo y el espacio, el mundo ideal, hecho de puras negaciones, sería inconcebible.

La objetividad, por tanto, es el reverso borroso y desteñido del ser. Lo que es común a todas las conciencias individuales es el trabajo de subjetivación, la actividad homogeneizante de esas dos negaciones, espacio y tiempo, que son las bases del lenguaje y el pensamiento racional.

Así, queda establecida la contraposición entre la heterogeneidad del ser y la homogeneidad del pensar. El pensamiento lógico es descualificador, cuantitativo, homogenizante y, así, produce el modo objetivo de la Ciencia con sus figuras, números, conceptos, abstracciones, raciocinios, etc. Pero la ciencia no consigue revelar el objeto pues lo simplifica con su instrumental. Simplemente, señala el límite cognoscitivo del pensar individual o colectivo. O sea, sólo revela el reverso del ser, una de las caras del no ser.

¿Qué es el ser? Machado parte de un monismo radical en el que lo real, la sustancia, es considerado como algo constantemente activo, a lo que llama conciencia o mónada por su dinamismo, su energía constitutiva. Pero esa actividad, esa mutabilidad, no supone movimiento. Éste supone espacio, es un cambio de lugar, pero el objeto móvil queda intacto en sí mismo. Por tanto, no es un cambio real, sino aparente. Sólo percibimos el movimiento de las cosas en el espacio pero no su cambio real, íntimo. Éste no puede ser percibido ni pensado como movimiento. La mutabilidad o cambio sustancial es, por el contrario, inespacial y no puede ser pensada conceptualmente pero sí intuida como el hecho más inmediato por el cual la conciencia o actividad pura de la sustancia se reconoce a sí misma.

Por tanto, los dos caracteres constitutivos del ser, para Machado, son la unidad contra la multiplicidad y la mutabilidad contra el movimiento. "Este

ser no sería ni un espejo ni una representación del universo, sino el universo mismo como actividad consciente: el ojo que todo lo ve al verse así mismo... El universo, pensado como sustancia, fuerza activa, consciente, supone una sola y única mónada, que sería como el alma universal de Giordano Bruno." El ser es, pues, una sustancia única e integral que se manifiesta en cada una de las conciencias individuales. Esta mónada puede ser pensada, por abstracción, por cada uno de los infinitos sujetos, pero, en cada uno de ellos, es una autoconciencia integral del universo entero. Y, aquí, el solipsismo se ha convertido en una conciencia integral donde llegan a coincidir conciencia individual y universal.

Aparte de la ciencia, Machado señala y trata otras formas de la objetividad tales como el yo de cada uno, el mundo fenoménico de nuestras representaciones, el de las representaciones de los otros sujetos, etc. Pero hay una representación que Machado llama, más bien, pretensión a lo objetivo; ésta se da tan sólo en las fronteras del sujeto mismo y parece referirse a otro objeto real pero no de conocimiento, sino de amor. Plantea, así, el problema del amor, central en su metafísica. El amor se manifiesta como un caudal de vida y culmina en un sentimiento de ausencia del amado en que el amor toma conciencia de sí mismo. Surge de esta forma el objeto erótico que se opone al amante y que, lejos de fundirse con él, es siempre lo otro, lo que no se puede confundir con el amante, lo realmente impenetrable. Así comienza ese proceso lleno, a la vez, de encanto y de dolor que trata de fundirse con el objeto amado sin conseguirlo del todo. Tras este proceso, aparece la sospecha de la esencial heterogeneidad de la sustancia. Dicho de otro modo, el verdadero origen del amor no es la belleza ni la contemplación, sino la sed metafísica de lo esencialmente otro. Éste es el punto culminante de la filosofía de Machado en que queda superado el solipsismo. La experiencia del amor muestra, por tanto, la limitación de la conciencia que se ve a sí

misma como tensión erótica, como impulso hacia lo otro inasequible. Así como la limitación del conocimiento produjo las formas de objetividad, la limitación del amor revela la irremediable alteridad u otredad que padece lo uno, y esto lleva a la heterogeneidad del ser, a la conciencia integral.

La doctrina de la heterogeneidad del ser en Machado lo lleva a expresar la inagotable riqueza del ser o sustancia única en que entran lo uno y lo otro. Tras el pensamiento homogeneizante, la heterogeneidad trata de realizar, nuevamente, lo desrealizado; o sea, una vez que el ser ha sido pensado como no es, hay que pensarlo como es; hay que devolverle su rica heterogeneidad. Esta doctrina coincide, pues, con la conciencia integral, que es lo que propone la heterogeneidad: llegar a la conciencia universal de todas las cosas (Abellán, J. L., O. C., 539 y ss.).

En definitiva, Machado termina en la misma línea de Unamuno. Llegar a una conciencia universal en que se integra el individuo y encuentra allí la satisfacción a los más profundos anhelos de su ser. Es, también, una expresión más del rasgo característico de la filosofía española: llegar a la sustancia última pero desde la subjetividad del individuo.

5.4• Selección de textos: Miguel de Unamuno

El hombre concreto es el objeto de la filosofía

> Buscan los filósofos un punto de partida teórico o ideal a su trabajo humano, el de filosofar; pero suelen descuidar buscarle el punto de parti da práctico y real, el propósito. ¿Cuál es el propósito al hacer filosofía, al pensarla y exponerla luego a los semejantes? ¿Qué busca en ello y con ello el filósofo? ¿La verdad por la verdad misma? ¿La verdad para sujetar a ella nuestra conducta y determinar

conforme a ella nuestra actitud espiritual para con la vida y el universo?

La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón sólo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y con los huesos, con el alma toda y con todo el cuerpo filosofa el hombre.

Y no quiero emplear aquí el yo, diciendo que al filosofar filosofo yo y no el hombre, para que no se confunda este yo concreto, circunscrito, de carne y hueso, que sufre de mal de muelas y no encuentra soportable la vida si la muerte es la aniquilación de la conciencia personal, para que no se le confunda con ese otro yo de matute, el Yo con letra mayúscula, el Yo teórico que introdujo en la filosofía Fichte, ni aun con el Único, también teórico, de Max Stirner. Es mejor decir nosotros. Pero nosotros los circunscritos en espacios (Del sentimiento trágico de la vida, O. C., VII, Madrid, Escelicer, 1967: 126).

El yo concreto es lo verdadero

Y llega al cogito ergo sum, que ya San Agustín preludiara; pero el ego implícito en este entimema ego cogito, ergo ego sum, es un ego, un yo irreal, o sea ideal, y su sum, su existencia, algo irreal también, "pienso luego soy", no puedo querer decir sino "pienso, luego soy pensante"; ese ser del soy que se deriva de pienso no es más que un conocer; ese ser es conocimiento mas no vida. Y lo primitivo no es que pienso, sino que vivo, porque también viven los que no piensan.

Aunque ese vivir no sea un vivir verdadero. ¡Qué de contradicciones, Dios mío, cuando queremos casar la vida y la razón!

La verdad es sum, ergo cogito: soy, luego pienso, aunque no todo lo que es piense. La conciencia de pensar, ¿no será ante todo conciencia de ser? ¿Será posible acaso un pensamiento puro, sin conciencia de sí, sin personalidad? ¿Cabe acaso conocimiento puro, sin sentimiento, sin esta especie de materialidad que el sentimiento le presta? ¿No se siente acaso el pensamiento, y se siente uno a sí mismo a la vez que se conoce y se quiere? ¿No pudo decir el hombre de la estufa: "siento, luego soy"; o "quiero, luego soy"? Y sentirse, ¿no es acaso sentirse imperecedero? Quererse, ¿no es quererse eterno, es decir, no querer morirse? Lo que el triste judío de Amsterdam llamaba la esencia de la cosa, el conato que pone en perseverar indefinida mente en su ser, el amor propio, el ansia de inmortalidad, ¿no será acaso la condición primera y fundamental de todo conocimiento reflexivo o humano? ¿Y no será, por lo tanto, la verdadera base, el verdadero punto de partida de toda filosofía, aunque los filósofos, pervertidos por el intelectualismo, no lo reconozcan?

Y fue además el cogito el que introdujo una distinción que, aunque fecunda en verdades, lo ha sido también en confusiones, y es la distinción entre objeto, cogito, y sujeto, sum. Apenas hay distinción que no sirva también para confundir (Del sentimiento trágico de la vida, O. C., VII, 130131).

El hombre concreto queda constituido por los principios de unidad y continuidad

Y lo que determina a un hombre, lo que le hace un hombre, uno y no otro, el que es y no el que no es, es un principio de unidad y un principio de continuidad. Un principio de unidad primero, en el espacio, merced al cuerpo, y luego en la acción y en el propósito. Cuando andamos, no va un pie hacia delante y el otro hacia atrás; ni cuando miramos mira un ojo al Norte y el otro al Sur, como estemos sanos. En cada momento de nuestra vida tenemos un propósito, y a él conspira la sinergia de nuestras acciones. Aunque al momento siguiente cambiemos de propósito. Y es en cierto sentido un hombre tanto más hombre cuanto más unitaria sea su acción. Hay quien en su vida no persigue sino un solo propósito, sea el que fuere.

Y un principio de continuidad en el tiempo. Sin entrar a discutir - discusión ociosa - si soy o no el que era hace veinte años, es indiscutible, me parece, el hecho de que el que soy hoy proviene por serie continua de estados de conciencia, del que era en mi cuerpo hace veinte años. La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo. Se vive en el recuerdo y por el recuerdo, y nuestra vida espiritual no es, en el fondo, sino el esfuerzo de nuestro recuerdo por perseverar, por hacerse esperanza, el esfuerzo de nuestro pasado por hacerse porvenir (Del sentimiento trágico de la vida.... VII, 113-114).

Origen del conocimiento sensible: la necesidad de vivir

Mucho han disputado y mucho seguirán todavía disputando los hombres, ya que a sus disputas fue entregado el mundo, sobre el origen del conocimiento; mas dejando ahora para más adelante lo que de ello sea en las hondas entrañas de la existencia, es lo averiguado y

cierto que en el orden aparencial de las cosas, en la vida de los seres dotados de algún conocer o percibir, más o menos brumoso, o que por sus actos parecen estar dotados de él, el conocimiento se nos muestra ligado a la necesidad de vivir y de procurarse sustento para lograrlo. Es una secuela de aquella esencia misma del ser, que, según Spinoza, consiste en el conato por perseverar indefinidamente en su ser mismo. Con términos en que la concreción raya acaso en grosería, cabe decir que el cerebro, en cuanto a su función, depende el estómago. En los seres que figuran en lo más abajo de la escala de los vivientes, los actos que presentan caracteres de voluntariedad, los que parecen ligados a una conciencia más o menos clara, son actos que se enderezan a procurarse subsistencia el ser que los ejecuta.

Tal es el origen que podemos llamar histórico del conocimiento, sea cual fuere su origen en otro respecto. Los seres que parecen dotados de percepción, perciben para poder vivir, y sólo en cuanto para vivir lo necesitan, perciben. Pero tal vez, atesorados estos conocimientos que empezaron siendo útiles y dejaron de serlo, han llegado a constituir un caudal que sobrepuja con mucho al necesario para la vida.

Hay, pues, primero la necesidad de conocer para vivir, y de ella se desarrolla ese otro que podríamos llamar conocimiento de lujo o de exceso, que puede a su vez llegar a constituir una nueva necesidad. La curiosidad, el llamado deseo innato de conocer, sólo se despierta, y obra luego que está satisfecha la necesidad de conocer para vivir; y aunque alguna vez no sucediese así en las condiciones actuales de nuestro linaje, sino que la curiosidad se sobreponga a la necesidad y la ciencia al hambre, el hecho primordial es que la curiosidad brotó

de la necesidad de conocer para vivir, y éste es el peso muerto y la grosera materia que en su seno la ciencia lleva; y es que aspirando a ser un conocer por conocer, un conocer la verdad por la verdad misma, las necesidades de la vida fuerzan y tuercen a la ciencia a que se ponga al servicio de ellas, y los hombres, mientras creen que buscan la verdad por ella misma, buscan de hecho la vida en la verdad. Las variaciones de la ciencia dependen de las variaciones de las necesidades humanas, y los hombres de ciencia suelen trabajar, queriéndolo o sin quererlo, a sabiendas o no, al servicio de los poderosos o al del pueblo que les pide confirmación de sus anhelos (Del sentimiento trágico de la vida, VII, 122).

El conocimiento está al servicio de la vida

El conocimiento está al servicio de la necesidad de vivir, y primariamente al servicio del instinto de conservación personal, y esta necesidad y este instinto han creado en el hombre los órganos del conocimiento, dán doles el alcance que tienen. El hombre ve, oye, toca, gusta y huele lo que necesita ver, oír, tocar, gustar y oler para conservar su vida; la merma o la pérdida de uno cualquiera de estos sentidos aumenta los riesgos de que su vida está rodeada, y si no los aumenta tanto en el estado de sociedad en que vivimos, es porque los unos ven, oyen, tocan, gustan o huelen por los otros. Un ciego solo, sin lazarillo, no podría vivir mucho tiempo. La sociedad es otro sentido, el verdadero sentido común.

El hombre, pues, en su estado de individuo aislado, no ve, ni oye, ni toca, ni gusta, ni huele más que lo que necesita para vivir y conservarse. Si no percibe colores ni por debajo del rojo ni por

encima del violeta, es acaso porque le bastan los otros para poder conservarse. Y los sentidos mismos son aparatos de simplificación, que eliminan de la realidad objetiva todo aquello que no nos es necesario conocer para poder usar de los objetos a fin de conservar la vida. En la completa oscuridad, el animal que no perece acaba por volverse ciego. Los parásitos, que en las entrañas de otros animales viven de los jugos nutritivos por estos otros preparados ya, como no necesitan ni ver ni oír, ni ven ni oyen, sino que, convertidos en una especie de saco, permanecen adheridos al ser de quien viven. Para estos parásitos no deben de existir ni el mundo visual ni el mundo sonoro. Basta que vean y oigan aquellos que en sus entrañas los mantienen (Del sentimiento trágico de la vida, VII, 122).

Crítica de la razón

Por cualquier lado que la cosa se mire, siempre resulta que la razón se pone enfrente de nuestro anhelo de inmortalidad personal, y nos le contradice. Y es que en rigor la razón es enemiga de la vida.

Es una cosa terrible la inteligencia. Tiende a la muerte como a la estabilidad la memoria. Lo vivo, lo que es absolutamente inestable, lo absolutamente individual, es, en rigor, ininteligible. La lógica tira a reducirlo todo a entidades y a géneros, a que no tenga cada representación más que un solo y mismo contenido en cualquier lugar, tiempo o relación en que se nos ocurra. Y no hay nada que sea lo mismo en los momentos sucesivos de su ser. Mi idea de Dios es distinta cada vez que la concibo. La identidad, que es la muerte, es la aspiración del intelecto. La mente busca lo muerto, pues lo vivo se le escapa; quiere cuajar en témpanos la corriente fugitiva, quiere fijarla.

Para analizar un cuerpo, hay que menguarlo o destruirlo. Para comprender algo hay que matarlo, enrigidecerlo en la mente. La ciencia es un cementerio de ideas muertas, aunque de ellas salga vida. También los gusanos se alimentan de cadáveres. Mis propios pensamientos, tumultuo sos y agitados en los senos de mi mente, desgajados de su raíz cordial, vertidos a este papel y fijados en él en formas inalterables, son ya cadáveres de pensamientos. ¿Cómo, pues, va a abrirse la razón a la revelación de la vida? Es un trágico combate, es el fondo de la tragedia, el combate de la vida con la razón. ¿Y la verdad? ¿Se vive o se comprende?

No hay sino leer el terrible Parménides de Platón, y llegar a su conclusión trágica de que "el uno existe y no existe, y él y todo lo otro existen y no existen, aparecen y no aparecen en relación a sí mismos, y unos a otros". Todo lo vital es irracional, y todo lo racional es antivital, porque la razón es esencialmente escéptica.

Lo racional, en efecto, no es sino lo relacional; la razón se limita a relacionar elementos irracionales. Las matemáticas son la única ciencia perfecta en cuanto suman, restan, multiplican y dividen números, pero no cosas reales y de bulto; en cuanto es la más formal de las ciencias. ¿Quién es capaz de extraer la raíz cúbica de este fresno? (Del sentimiento trágico de la vida, VII, 162-163).

Origen social de la razón

El hombre ni vive solo ni es individuo aislado, sino que es miembro de sociedad, encerrando no poca verdad aquel dicho de que el individuo, como el átomo, es una abstracción. Sí, el átomo fuera del universo es tan abstracción como el universo aparte de los

átomos. Y si el individuo se mantiene por el instinto de conservación, la sociedad debe su ser y su mantenimiento al instinto de perpetuación de aquél. Y de este instinto, mejor dicho, de la sociedad, brota la razón.

La razón, lo que llamamos tal, el conocimiento reflejo y reflexivo, el que distingue al hombre, es un producto social.

Debe su origen acaso al lenguaje. Pensamos articulada, o sea reflexivamente, gracias al lenguaje articulado, y este lenguaje brotó de la necesidad de transmitir nuestro pensamiento a nuestros prójimos. Pensar es hablar consigo mismo, y hablamos cada uno consigo mismo gracias a haber tenido que hablar los unos con los otros, y en la vida ordinaria acontece con frecuencia que llega uno a encontrar una idea que buscaba, llega a darle forma, es decir, a obtenerla, sacándola de la nebulosa de percepciones oscuras a que representa, gracias a los esfuerzos que hace para presentarla a los demás. El pensamiento es lenguaje interior, y el lenguaje interior brota del exterior. De donde resulta que la razón es social y común. Hecho preñado de consecuencias, como hemos de ver (Del sentimiento trágico de la vida, VII, 124).

Lucha entre la razón y la fe

El modo de vivir, de luchar, de luchar por la vida y vivir de la lucha, de la fe, es dudar. Ya lo hemos dicho en otra nuestra obra, recordando aquel pasaje evangélico que dice: "¡Creo, socorre a mi incredulidad!" (Marc. IX, 24). Fe que no duda es fe muerta.

¿Y qué es dudar? Dubitare contiene la misma raíz, la del numeral

duo, dos, que duellum, lucha. La duda, más la pascaliana, la duda agónica o polémica, que no la cartesiana o duda metódica, la duda de vida -vida es lucha-, y no de camino - método es camino-, supone la dualidad del combate.

Creer lo que no vimos se nos enseñó en el catecismo que es la fe; creer lo que vemos -y lo que no vemos - es la razón, la ciencia, y creer lo que veremos - o no veremos-, es la esperanza. Y todo creencia. Afirmo, creo, como poeta, como creador, mirando al pasado, al recuerdo; niego, descreo como razonador, como ciudadano, mirando al presente, y dudo, lucho, agonizo como hombre, como cristiano, mirando al porvenir irrealizable, a la eternidad (La agonía del cristianismo, VII, 311).

Culto a la inmortalidad

Mil veces y en mil tonos se ha dicho cómo es el culto a los muertos antepasados lo que enceta, por lo común, las religiones primitivas, y cabe, en rigor, decir que lo que más al hombre destaca de los demás animales es lo de que guarde, de una manera o de otra, sus muertos sin entregarlos al descuido de su madre la tierra todoparidora; es un animal guardamuertos. ¿Y de qué los guarda así? ¿De qué los ampara el pobre? La pobre conciencia huye de su propia aniquilación y así que un espíritu animal desplacentándose del mundo se ve frente a éste, y como distinto de él se conoce, ha de querer otra vida que no la del mundo mismo. Y así la tierra correría riesgo de convertirse en un vasto cementerio, antes de que los muertos mismos se remueran.

Cuando no se hacía para los vivos más que chozas de tierra o

cabañas de paja que la intemperie ha destruido, elevábanse túmulos para los muertos, y antes se empleó la piedra para las sepulturas que no para las habitaciones. Han vencido a los siglos por su fortaleza las casas de los muertos, no las de los vivos; no las moradas de paso, sino las de queda.

Este culto, no a la muerte, sino a la inmortalidad, inicia y conserva las religiones. En el delirio de la destrucción, Robespierre hace declarar a la Convención la existencia del Ser Supremo y "el principio consolador de la inmortalidad del alma", y es que el Incorruptible se aterraba ante la idea de tener que corromperse un día (Del sentimiento trágico de la vida, VII, 133).

Dios como dador de la inmortalidad

Kant reconstruyó con el corazón lo que con la cabeza había abatido. Y es que sabemos, por testimonio de los que le conocieron y por testimonio propio, en sus cartas y manifestaciones privadas, que el hombre Kant, el solterón "un sí es no es egoísta" [sic], que profesó filosofía en Koenigsberg a fines del siglo de la Enciclopedia y de la diosa Razón era un hombre muy preocupado del problema. Quiero decir del único verdadero problema vital, del que más a las entrañas nos llega, del problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma. El hombre Kant no se resignaba a morir del todo. Y porque no se resignaba a morir del todo dio el salto aquel, el salto inmortal, de una a otra crítica.

Quien lea con atención y sin antoj eras la Crítica de la razón práctica, verá que, en rigor, se deduce en ella la existencia de Dios de la inmortalidad del alma, y no ésta de aquélla. El imperativo

categórico nos lleva a un postulado moral que exige, a su vez, en el orden teleológico, o más bien escatológico, la inmortalidad del alma, y para sustentar esta inmortalidad aparece Dios. Todo lo demás es escamoteo de profesional de la filosofía.

El hombre Kant sintió la moral como base de la escatología, pero el profesor de filosofía invirtió los términos.

Ya dijo no sé dónde otro profesor, el profesor y hombre Guillermo James, que Dios para la generalidad de los hombres es el productor de inmortalidad. Sí, para la generalidad de los hombres, incluyendo al hombre Kant, al hombre James y al hombre que traza estas líneas que estás, lector, leyendo.

Un día, hablando con un campesino, le propuse la hipótesis de que hubiese, en efecto, un Dios que rige cielo y tierra. Conciencia del Universo, pero que no por eso sea el alma de cada hombre inmortal en el sentido tradicional y concreto. Y me respondió: "entonces, ¿para qué Dios?" Y así se respondían en el recóndito foro de su conciencia el hombre Kant y el hombre James. Sólo que al actuar como profesores tenían que justificar racionalmente esa actitud tan poco racional (Del sentimiento trágico de la vida, VII, 111).

Dios como proyección de la conciencia humana y cósmica

El consentimiento unánime - ¡supongámosle así! - de los pueblos, o sea el universal anhelo de las almas todas humanas que llegaron a la concien cia de su humanidad que quiere ser fin y sentido del Universo, ese anhelo, que no es sino aquella esencia misma del alma, que consiste en su conato por persistir eternamente y porque no se

> rompa la continuidad de la conciencia, nos lleva al Dios humano, antropomórfico, proyección de nuestra conciencia a la Conciencia del Universo, al Dios que da finalidad y sentido humanos al Universo y que no es el ens summum, el primum movens, ni el creador del Universo, no es la Idea-Dios. Es un Dios vivo, subjetivo - pues que no es sino la subjetividad objetivada o la personalidad universalizada-, que es más que mera idea, y antes que razón es voluntad. Dios es Amor, esto es, Voluntad. La razón, el Verbo, deriva de Él; pero Él, el Padre, es, ante todo, Voluntad (Del sentimiento trágico de la vida, VII, 207-208).

Dios como conciencia universal y el universo como cuerpo de Dios

> Y esa fuerza, esa aspiración a la conciencia, la simpatía nos la hace descubrir en todo. Mueve y agita a los más menudos seres vivientes; mueve y agita acaso a las células mismas de nuestro propio organismo corporal, que es una federación más o menos unitaria de vivientes; mueve a los glóbulos mismos de nuestra sangre. De vidas se compone nuestra vida, de aspiraciones, acaso en el limbo de la subconciencia, nuestra aspiración vital. No es un sueño más absurdo que tantos sueños que pasan por teorías valederas el de creer que nuestras células, nuestros glóbulos, tengan algo así como una conciencia o base de ella rudimentaria, celular, globular. O que puedan llegar a tenerla. Y ya puestos en la vía de las fantasías, podemos fantasear el que estas células se comunicaran entre sí, y expresara alguna de ellas su creencia de que formaban parte de un organismo superior dotado de conciencia colectiva personal. Fantasía que se ha producido más de una vez en la historia del sentimiento humano, al suponer alguien, filósofo o poeta, que somos los hombres

a modo de glóbulos de la sangre de un Ser Supremo, que tiene su conciencia colectiva personal, la conciencia del universo.

Tal vez la inmensa vía láctea que contemplamos durante las noches claras en el cielo, ese enorme anillo de que nuestro sistema planetario no es sino una molécula, es a su vez una célula del universo. Cuerpo de Dios. Las células todas de nuestro cuerpo conspiran y concurren con su actividad a mantener y encender nuestra conciencia, nuestra alma; y si las conciencias o las almas de todas ellas entrasen enteramente en la nuestra, en la componente, si tuviese yo conciencia de todo lo que en mi organismo corporal pasa, sentiría pasar por mí al universo, y se borraría tal vez el doloroso sentimiento de mis límites. Y si todas las conciencias de todos los seres concurren por entero a la conciencia universal, ésta, es decir, Dios, es todo.

En nosotros nacen y mueren a cada instante oscuras conciencias, almas elementales, y este nacer y morir de ellas constituye nuestra vida. Y cuando mueren bruscamente, en choque, hacen nuestro dolor. Así en el seno de Dios nacen y mueren - mueren? - conciencias, constituyendo sus nacimientos y sus muertes su vida.

Si hay una Conciencia Universal y Suprema, yo soy una idea de ella, ¿y puede en ella apagarse del todo idea alguna? Después que yo haya muerto, Dios seguirá recordándome, y el ser yo por Dios recordado, el ser mi conciencia mantenida por la Conciencia Suprema, ¿no es acaso ser? (Del sentimiento trágico de la vida, VII, 197-198).

Inutilidad de las pruebas de la existencia de Dios

Dios, el Dios único, surgió, pues, del sentimiento de divinidad en el hombre como Dios guerrero monárquico y social. Se reveló al pueblo, no a cada individuo. Fue el Dios de un pueblo y exigía celoso se le rindiese culto a él solo, y de este monocultismo se pasó al monoteísmo, en gran parte por la acción individual, más filosófica acaso que teológica, de los profetas. Fue, en efecto, la actividad individual de los profetas lo que individualizó la divinidad. Sobre todo al hacer la ética.

Y de este Dios surgido así en la conciencia humana a partir del sentimiento de divinidad, apoderóse luego la razón, esto es, la filosofía, y tendió a definirlo, a convertirlo en idea. Porque definir algo es idealizarlo, para lo cual hay que prescindir de su elemento inconmensurable o irracional, de su fondo vital. Y el Dios sentido, la divinidad sentida como persona y conciencia única fuera de nosotros, aunque envolviéndonos y sosteniéndonos, se convirtió en la idea de Dios.

El Dios lógico, racional, el ens summum, el primum movens, el Ser Supremo de la filosofía teológica, aquel a que se llega por los tres famosos caminos de negación, eminencia y causalidad, viae negationis, eminentiae, causalitatis no es más que una idea de Dios, algo muerto. Las tradicionales y tantas veces debatidas pruebas de su existencia no son, en el fondo, sino un intento vano de determinar su esencia; porque como hacía muy bien notar Vinet, la existencia se saca de la esencia; y decir que Dios existe, sin decir que es Dios y cómo es, equivale a no decir nada.

Y este Dios, por eminencia y negación o remoción de cualidades

finitas, acaba por ser un Dios impensable, una pura idea, un Dios de quien, a causa de su excelencia misma ideal podemos decir que no es nada, como ya definió Escoto Eriugena: Deus propter excellentiam non inmerito nihil vocatur. 0 con frase del falso Dionisio Areopagita, en su epístola 5: "La divina tiniebla es la luz inaccesible en la que se dice habita Dios". El Dios antropomórfico y sentido, al ir purificándose de atributos humanos, y como tales finitos y relativos y temporales, se evapora en el Dios del deísmo o del panteísmo (Del sentimiento trágico de la vida, VII, 203-204).

Dios como personalización del Todo

El amor personaliza cuanto ama. Sólo cabe enamorarse de una idea personalizándola. Y cuando el amor es tan grande y tan vivo y tan fuerte y desbordante que lo ama todo, entonces lo personaliza todo y descubre que el total Todo, que el universo es Persona también que tiene una Conciencia, Conciencia que a su vez sufre, compadece y ama, es decir, es conciencia. Y a esta Conciencia del Universo, que el amor descubre personalizando cuanto ama, es a lo que llamamos Dios. Y así el alma compadece a Dios y se siente por El compadecida, le ama y se siente por El amada, abrigando su miseria en el seno de la miseria eterna e infinita, que es al eternizarse e infinitarse la felicidad suprema misma.

Dios, es pues, la personalización del Todo, es la Conciencia eterna e infinita del Universo, Conciencia presa de la materia, y luchando por libertarse de ella. Personalizamos al Todo para salvarnos de la nada, y el único misterio verdaderamente misterioso es el misterio del dolor (Del sentimiento trágico de la vida, VIII,

192).

La intrahistoria refleja la auténtica personalidad de un pueblo

> Es una de las concepciones más erróneas la de estimar como los más legítimos productos históricos las grandes nacionalidades, bajo un rey y una bandera. Debajo de esa historia de sucesos fugaces, historia bullanguera, hay otra profunda historia de los hechos permanentes, historia silenciosa, la de los pobres labriegos que un día y otro, sin descanso, se levantan antes que el sol a labrar sus tierras y un día y otro son víctimas de las exacciones autoritarias. Se les saquea el fruto de su trabajo y se les lleva los hijos a matar a quienes ningún daño les han hecho, ni en nada les dificultan su perfeccionamiento. Los cuatro bullosos que meten ruido en la historia de los sucesos no dejan oír el silencio de la historia de los hechos. Es seguro que si pudiésemos volver a la época de las grandes batallas de los pueblos y vivir en el campo de las conquistas se nos aparecerían éstas muy otras de cómo nos las muestran los libros. Hay en el Océano islas asentadas sobre una inmensa vegetación de madréporas, que hunden sus raíces en lo profundo de los abismos invisibles. Una tormenta puede devastar la isla, hasta hacerla desaparecer, pero volverá a surgir gracias a su basamento. Así en la vida social se asienta la historia sobre la labor silenciosa y lenta de las oscuras madréporas sociales enterradas en los abismos (La crisis del patriotismo, O. C., 1, 981).

La tradición de un pueblo nos revela su intrahistoria

> Tradición, de tradere, equivale a "entrega", es lo que pasa de uno a otro, trans, un concepto hermano de los de transmisión, traslado,

traspaso. Pero lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas. Un momento es el producto de una serie, serie que lleva en sí, pero no es el mundo un calidoscopio. Para los que sienten la agitación, nada es nuevo bajo el sol, y éste es estúpido en la monotonía de los días; para los que viven en la quietud, cada nueva mañana trae una frescura nueva.

Es fácil que el lector tenga olvidado de puro sabido que mientras pasan sistemas, escuelas y teorías, va formándose el sedimento de las verdades eternas de la eterna esencia; que los ríos que van a perderse en el mar arrastran detritus de las montañas y forman con él terrenos de aluvión; que a las veces una crecida barre la capa externa y la corriente se enturbia, pero que, sedimentado el limo, se enriquece el campo. Sobre el suelo compacto y firme de la esencia y el arte eternos corre el río del progreso que le fecunda y acrecienta.

Hay una tradición eterna, legado de los siglos, la de la ciencia y el arte universales y eternos; he aquí una verdad que hemos dejado morir en nosotros repitiéndola como el Padrenuestro.

Hay una tradición eterna, como hay una tradición del pasado y una tradición del presente. Y aquí nos sale al paso otra frase de lugar común, que siendo viva se repite también como cosa muerta, y es la frase de "el presente momento histórico". ¿Ha pensado en ello el lector? Porque al hablar de un momento presente histórico se dice que hay otro que no lo es, y así es en verdad. Pero si hay un presente histórico, es por haber una tradición del presente, porque la tradición es la sustancia de la historia. Ésta es la manera de concebirla en vivo, como la sustancia de la historia, como su sedimento, como la

revelación de lo intra-histórico, de lo inconsciente en la historia. Merece esto que nos detengamos en ello.

Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del "presente momento histórico", no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros, y una vez cristalizada así, una capa dura, no mayor con respecto a la vida intra-histórica que esta pobre corteza en que vivimos con relación al inmenso foco ardiente que lleva dentro (En torno al casticismo, O. C., 1, 792-793).

5.5. Bibliografía

Abellán, J. L.: Miguel de Unamuno a la luz de la psicología, Madrid, Tecnos, 1964.

Sociología del 98, Barcelona, Península, 1974.

Blanco Aguinaga, C.: El Unamuno contemplativo, México, Colegio de México, 1959.

juventud del 98, México, Siglo XXI, 1970.

Cerezo Galán, P.: Palabra en el tiempo. Poesía y filosofía en Antonio Machado, Madrid, Gredos, 1975.

Las máscaras de lo trágico. Filosofla y tragedia en Miguel de Unamuno, Madrid, Trotta, 1996.

Clavería, C.: Temas de Unamuno, Madrid, Gredos, 1970.

Collado, J. A.: Kierkegaard y Unamuno. La existencia religiosa, Madrid, Gredos, 1962.

Díaz, E.: Revisión de Unamuno, Madrid, Tecnos, 1968.

Unamuno: pensamiento político, Madrid, Tecnos, 1970.

Ferrater Mora, J.: Unamuno, bosquejo de una filosofía, Madrid, Alianza, 1985.

Ferreres, R.: Los límites del modernismo. Madrid, Taurus, 1981.

Garagorri, P.: Introducción a Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza, 1986.

González Caminero, N.: Unamuno y Ortega, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1987.

González Egido, L.: Agonizar en Salamanca. Unamuno (julio-diciembre 1936), Madrid, Alianza Editorial, 1986.

Granjel, L. S.: Retrato de Unamuno, Madrid, Guadarrama, 1957.

Panorama de la Generación del 98, Madrid, Guadarrama, 1966.

Jeschke, H.: La Generación del 98, Madrid, Editorial Nacional, 1954.

Laín Entralgo, P.: La Generación del 98, Madrid, Espasa-Calpe, 1967.

Marías, J.: Miguel de Unamuno, Madrid, Espasa-Calpe, 1971.

Marrero, V.: Él Cristo de Unamuno, Madrid, Rialp, 1960.

Meyer, F.: La ontología de Miguel de Unamuno, Madrid, Gredos, 1962.

Moeller, Ch.: Literatura del siglo xxy cristianismo, tomo IV, Madrid, Gredos, 1960: 55-175.

Oromí, M.: El pensamiento filosófico en Miguel de Unamuno, Madrid, EspasaCalpe 1943.

Orringer, N.: Unamuno y los protestantes liberales, Madrid, Gredos, 1985.

Padilla Novoa, M.: Miguel de Unamuno, Madrid, Orto, 1994.

Paris, C.: Unamuno. Estructura de su mundo intelectual, Barcelona, Península, 1989.

Rivera de Ventosa, E.: Unamuno y Dios, Madrid, Encuentro, 1985.

Salcedo, E.: Vida de don Miguel, Salamanca, Anaya, 1964.

Sánchez Barbudo, A.: Estudios sobre Unamuno y Machado, Madrid, Guadarrama. 1959.

Serrano Poncela, S.: El pensamiento de Unamuno, México, FCE, 1978.

Sobejano, G.: Nietzsche en España, Madrid, Gredos, 1967.

Unamuno, M. de: Obras Completas, Madrid, Escelicer, 1966-1971, 9 vols.

Zubizarreta, A.: Tras las huellas de Unamuno, Madrid, Taurus, 1960.

6

El modernismo independiente: Á. Amor Ruibal y J. Santayana

6.r. Introducción: el modernismo independiente

En el ámbito de la "crisis de fin de siglo", según quedó constatado en el capítulo anterior, el horizonte filosófico y cultural estaba impregnado por el conflicto entre la ciencia moderna, crecida y suficiente, y la tradición recelosa y a la defensiva. Esta polémica llegó a exasperarse por parte de la ciencia en un positivismo cerrado que prescindía de ideas que no estuvieran sometidas a la experiencia y la verificación. Por el lado tradicionalista, el pensamiento se empecinó en su trayectoria ortodoxa, avalada por las condenas vaticanas tanto del modernismo como del catolicismo liberal. Frente a esto, el modernismo reaccionó contra ese positivismo cientifista; de esa forma, propició la aparición del vitalismo e irracionalismo, con un cariz neorromántico y espiritualista. Es decir, adoptó una actitud receptiva hacia lo espiritual y lo místico. Y ello sin renegar de la ciencia, sino innovándola e insertándola en un ámbito holístico de perfil no sólo humanista y social, sino, también, rigurosamente científico. Pero también el modernismo reaccionó contra el tradicionalismo en cuanto éste cercenaba la libertad de conciencia y el sentido del progreso.

Este modernismo tuvo en España sus caracteres específicos. Se trataba de aplicar a la realidad española la inspiraciones de éste para sacarla de su

secular aislamiento y decadencia. Dentro de la corriente modernista, ya se apuntó que, en España, había dos sensibilidades. Una más universalista, cosmopolita, estética, inclinada a la renovación de la ciencia y abierta a Europa, es la perspectiva que prosperó en Cataluña. En cambio, en Castilla y el resto de España, predominó un modernismo más castizo, inclinado a rescatar los valores de la tradición, pero renovando éstos con el hálito creador del modernismo que postulaba la autonomía de la conciencia, la libertad y el progreso científico social y político. Es la postura de la "Generación del 98".

Pues bien, en España, hubo dos figuras filosóficas que no encajaron en ninguna de esas dos corrientes del modernismo y que, por tanto, fueron independientes. Los ayudó en esa independencia su soledad y aislamiento. Son A.Amor Ruibal y J.Santayana. Ambos estuvieron contagiados de las ideas modernistas: apertura a la ciencia, valor del sujeto, crítica de la tradición, renovación de la sociedad, libertad de pensamiento y, sobre todo, visión orgánica del mundo. Pero elaboraron una visión filosófica influida por las inspiraciones modernistas desde posiciones solitarias. No se insertaron expresamente en corrientes filosóficas y políticas determinadas. A pesar de ser tan diferentes, fueron capaces de dar versiones inspiradas en el modernismo pero lejos de las coordenadas del momento. Sus filosofías son respuestas a "la crisis de fin de siglo" elaboradas con originalidad desde posturas biográficas y personales muy peculiares y diferentes.

6.2. Ángel Amor Ruibal: el correlacionismo universal o relativismo trascendental

La obra filosófica de Ruibal es una expresión peculiar del ambiente intelectual modernista. Su pensamiento es bifronte. Por un lado, apunta hacia la antigüedad clásica y escolástica con un tenaz espíritu crítico. Por otro, mira

con simpatía, curiosidad y compromiso a la ciencia moderna. En medio de un ambiente polémico, aparece su figura original y robusta. Atento a la tradición y a la modernidad, a ejemplo de Balmes, elabora un sistema propio que se ha dado en llamar correlacionismo o relativismo trascendental. Su filosofía es una intuición del universo como totalidad elaborada a través de la noción de relación;, por ésta, todos los elementos del universo quedan engarzados en un gran sistema. Mediante la relación, las cosas se integran en un todo armónico: sustancias, accidentes, categorías... Como dice el mismo Ruibal: "El universo no es más que un sistema de seres en relación, como cada ser sensible no es sino un sistema de elementos primarios relativos". Veamos la génesis, elaboración y culminación de este sistema.

6.2.1. Vida, obra y rasgos de su pensamiento (1869-1930)

Ángel Amor Ruibal nació en 1869 en San Verisimo de Barro (Pontevedra), de familia campesina acomodada. Hizo sus primeros estudios en el seminario de Santiago de Compostela donde cursó la carrera eclesiástica, doctorándose en Teología en 1895 y ampliando estudios de Derecho Canónico. Inmediatamente después, marchó a Roma para estudiar Filología y Filosofía en la Universidad Gregoriana.

Regresó a Santiago, en cuya Universidad Pontificia enseñó Teología Fundamental durante un curso, pasando, definitivamente, a la cátedra de Derecho Canónico hasta su muerte. La razón de este cambio fue la novedad de sus posiciones doctrinales que le parecieron muy avanzadas al arzobispo compostelano. No enseñó nunca filosofía, sino sólo Derecho Canónico y Lenguas Orientales, en las que estaba muy versado.

Su vida transcurrió tranquila en Santiago, dedicado a la enseñanza y la investigación en apacible soledad. Fue un solitario autodidacta desde el punto

de vista intelectual y social. Estuvo desconectado de los círculos culturales españoles de su tiempo y, por supuesto, no intervino, para nada, en política. Es el arquetipo de hombre de ciencia entregado a la búsqueda de la verdad. Y su actitud ideológica fue siempre independiente, sin alinearse a ninguna corriente doctrinal ni escolástica ni de otro tipo. En ese sentido, su actitud inconmovible lo encaminó hacia una filosofía propia y original con consecuencias indudables en teología y filosofía. Su valoración de la ciencia lo determinó en su posición filosófica, situándose dentro del marco intelectual del modernismo, aunque sin identificarse con éste. Su posición es, pues, neutral desde el punto de vista ideológico y original desde el filosófico, ni escolástico ni modernista, siendo conocedor de ambos. Murió prematuramente de un accidente en 1930.

Su obra abarca tres flancos: el filológico, el de derecho canónico y el filosófico. Como filólogo, publicó en latín su Gramática Sirio-Caldea (1890) que ganó el primer premio en el certamen de Berlín, pero su obra principal en este campo es Los problemas fundamentales de la filología comparada (1904-1905, 2 vols.) que alguien ha calificado como verdadera enciclopedia en el campo de la filología. Otras obras referidas a las lenguas indoeuropeas y semíticas se han perdido. En Derecho Canónico destaca su obra Derecho Penal de la Iglesia Católica según el derecho canónico vigente (1919-1924, 3 vols.) y Esponsales y matrimonio (1912, 2 vols.).

En el ámbito filosófico destaca su monumental obra Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, Santiago de Compostela; los 6 primeros volúmenes aparecieron entre 1914 y 1922; los cuatro siguientes, con carácter póstumo entre 1933-1936. A estos volúmenes hay que añadir los Cuatro manuscritos inéditos (Madrid, Gredos, 1964) que hacen el volumen XI. El contenido de esta obra es el siguiente. Los primeros seis volúmenes

tienen un carác ter descriptivo y crítico y se centran en la teología. En ellos, ela - hora una historia de la idea de Dios, desde los jonios hasta el positivismo, y pone de manifiesto la falta de uniformidad de los criterios filosóficos en la sistematización de los dogmas; ello es debido a la utilización simultánea del platonismo y del aristotelismo, que son irreconciliables. Trataba, así, de sentar las bases de la teología, liberándola tanto del dogmatismo aristotélico como del artificio de la escolástica. Esta etapa crítica era previa a la de la reconstrucción teológica.

Es a partir del tomo VII donde comienza la exposición de los principios filosóficos con la idea de aplicarlos a una correcta exposición del dogma cristiano. Esos últimos volúmenes constituyen la parte más noble de su legado intelectual, aunque su sistema filosófico quedara inconcluso dada su muerte prematura.

Sintetizando los rasgos del pensamiento filosófico de Ruibal, aparece, en primer lugar, su carácter crítico. Gran parte de su obra es una severa crítica a los sistemas filosóficos tanto antiguos como modernos: platonismo, aristotelismo, la escolástica medieval, el tomismo, el idealismo, agnosticismo, fideísmo, intuicionismo, positivismo... Pero la crítica es especialmente demoledora contra la escolástica. Para él, todo sistema filosófico está vinculado a la persona que lo construye y a sus circunstancias, de modo que las afirmaciones de un sistema no valen para otro. Los sistemas paganos no valen para el mundo cristiano; por ello, la escolástica queda también anulada en bloque tanto de jure como defacto; porque intentaba algo imposible que era conciliar platonismo y aristotelismo; con eso, sólo se conseguía una yuxtaposición incoherente. En especial, critica a santo Tomás por confundir la trascendencia platónica y la inmanencia aristotélica. Y, así, las demás posiciones escolásticas, que adolecen todas ellas de

contradicciones y absurdos (Fraile, G., Historia de la filosofía española, vol. II, 282-283).

Es claro que esta crítica tan honda a la escolástica le planteó problemas a un eclesiástico como él. La escolástica era doctrina oficial de la Iglesia, obligatoria en los centros de enseñanza. Por eso, a él no se le permitió enseñar Filosofía y, para colmo, en esa época, estaban en plena vigencia las condenaciones pontificias del modernismo al que Ruibal estaba tan abierto y motivado.

Pero el pensamiento de Ruibal no era sólo crítico, sino, también, original y creativo. Su crítica a la escolástica guardaba la motivación de un planteamiento renovado de la filosofía católica. Pretendía, con ello, alejar a ésta de los viejos esquemas tradicionales y acercarla a los nuevos descubrimientos científicos, aunque se distanció de meros planteamientos positivistas. Desde esta posición, Ruibal aprovechó su enorme saber intelectual de conocimien tos lingüísticos, científicos, cosmológicos, jurídicos, etc. para plantear una nueva fundamentación de la filosofía. De esta manera, tenía el instrumento adecuado para hacer una lectura moderna de la teología, acorde con el tiempo presente. Por otro lado y en la misma línea, intentaba abrirse a los problemas del momento que venían planteados por las ciencias modernas. Éstas habían invalidado la vieja tradición escolástica y había que abrir la verdad cristiana al estado actual de la ciencia. En este sentido, Ruibal agotó las posibilidades de la modernidad filosófica rozando la posmodernidad (Abellán, J. L., O. C., V, III, 33-34). En conclusión, la originalidad y profundidad del pensamiento de Ruibal es indudable; su figura, en la filosofía española, destaca con caracteres propios. Como dice C.A.Baliñas: "Probablemente desde Suárez no se había dado una revisión crítica tan radical, compleja y documentada históricamente" ("El legado

filosófico de Amor Ruibal", en Revista de Filosofía 67 [1958], 476).

6.2.2. El correlacionismo ontológico

Amor Ruibal parte de una intuición fundamental: el universo como totalidad, uno y a la vez múltiple. Éste es el objeto de todo sistema filosófico: dar una visión global, una visión sistemática del mundo. Además, cada uno de esos sistemas es independiente de los demás; está elaborado desde la propia perspectiva personal del filósofo que lo hace. Él intenta uno nuevo con una idea directriz que da sentido al conjunto. Por tanto, la filosofía parte de una visión sintética y no analítica de la realidad: va del todo a las partes, no al revés. El sentido está en la totalidad; después, será cuestión de ir desgranando las partes interrelacionadas del todo. Esto mismo ocurre en cada ser, pues éste es un conjunto, una totalidad antes que un agregado de partes.

El principio real y cognoscitivo que da unidad a todo el universo y a cada uno de los seres es la "relación", la cual vincula a todos los seres en orden a la configuración del cosmos, del mundo ordenado. La relación es, pues, la pieza esencial, el centro que da sentido al sistema universal. Las relaciones son la primera realidad; un conjunto de ellas da lugar a las diversas formas de realidad: sustancia, accidentes, modos, etc. Cada ser concreto se constituye por un conjunto de relaciones que forman un sistema o sujeto individual. Y, a su vez, el conjunto de esos sistemas, guardando relación unos con otros, forma el sistema universal, el universo entero. Éstas son las propias palabras de Ruibal: "El universo no es más que un sistema de seres en relación, como cada ser sen sible no es sino un sistema de elementos primarios relativos" (Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, Santiago de Compostela, Seminario Conciliar, VI, 558).

A esa relación de las cosas entre sí y con el universo, Ruibal añade una

nueva: la relación de esas cosas y el universo entero con el Dios trascendente. De esta manera, conecta con la sensibilidad moderna que postula un dinamismo universal rayano, prácticamente, con el monismo, pero se separa de éste en un punto: en la admisión de existencia del Dios creador.

Es cierto que Ruibal no ha mencionado el término "correlacionismo" al hablar de su sistema, pero la relación y correlación de seres y sistemas es, para él, lo esencial. Por consiguiente, es normal aplicar aquel vocablo a su sistema. Resulta evidente que el correlacionismo tiene una dimensión ontológica, pues las "relaciones" son el constitutivo ontológico de todos los seres junto a los primeros elementos. Los seres se componen de ambos. Por consiguiente, no puede hablarse, en Ruibal, de un relativismo puro. Tanto en el campo ontológico como en el noético, la relación es el componente esencial, pero no el único; si fuera así, se tendría un relativismo completo en el campo gnoseológico y un fenomenismo puro en el campo ontológico. Hay, pues, una doble constitución en los seres: las relaciones y los elementos relacionados: "El ser de los objetos se reduce a un doble factor constitutivo: las relaciones de sus elementos y los elementos relacionados para constituir una entidad determinada. Toda esencia, toda naturaleza, se constituye mediante esos dos factores" (ibíd., VIII, 214).

Por consiguiente, queda claro, para Ruibal, que la "relación" es, en los viejos términos metafísicos, una relación trascendental: "Es una propiedad trascendental del ente concreto". No es, pues, un accidente de algunos seres, sino una estructura esencial de todos ellos. Por tanto, la relatividad de los seres es real, entitativa, ontológica o trascendente. Es una relación inseparable de los seres. No es algo añadido a la cosa, sino que la configura a ésta en su ser y obrar; la constituye en el ser. Queda así diseñado el correlacionismo ontológico, en el sentido de señalar la relatividad y

correlación de todos los seres entre sí, con el universo y con Dios como estructura óntica del universo. Esta idea de un universo orgánico, de un relacionismo universal, está ya en los griegos y es característica del pensamiento moderno desde el Renacimiento hasta Hegel. Pero Ruibal marca diferencias respecto a ese monismo moderno universal postulando un Dios trascendente y, también, se aparta de la escolástica, concibiendo la sustancialidad como relatividad trascendental (Fraile, G., O. C., 284286).

6.2.3. El correlacionismo cosmológico

Es consecuencia del correlacionismo ontológico; se trata de una proyección de éste aplicado a la constitución física de las cosas. En este tema, Ruibal, en lógica consecuencia con esa visión ontológica, se acerca a un atomismo universal. Ya dijo antes que el ser de las cosas se reduce a relaciones y elementos relacionados. ¿Qué son esos elementos? Él los llama elementos primeros, incomplejos e irreductibles, por ser indivisibles, elementos últimos de análisis. A su vez, dirá que son relativos porque resultan impensables fuera de la relación. Por tanto, estos elementos últimos de la materia son como átomos, pero no tienen existencia propia fuera de la relación; por eso, en sí mismos, son insubsistentes; su existencia está ligada a las cosas. Existen los individuos, las cosas, no los elementos:

> Los elementos pueden tener en sí una necesidad intrínseca de ser lo que son sin tener necesidad de ser como son en una entidad dada, no de otra suerte que los puntos de una línea pueden ser intrínsecamente lo que son sin tener necesidad de ser como son en un círculo (ibíd., XI, p. 297).

Es decir, la existencia de los elementos se difumina en el todo de la cosa. Justamente, por no ser capaces de existencia y entidad independientes, es por

lo que son indefinibles, incognoscibles; no se puede decir de ellos ninguna relación interna, que es la manera como nosotros conocemos. "No son capaces de obrar ni de ser independientemente." Así que poco podemos decir de ellos. G.Fraile compara esta estructura de los elementos en Ruibal con las características de la materia prima en el aristotelismo y la escolástica: son como pura potencialidad de la que devienen todos los seres.

Delimitada la naturaleza de los elementos, Ruibal aborda la constitución de las sustancias o seres individuales cuya recíproca interrelación dará lugar al universo como totalidad. Éste será un sistema de seres en relación, así como cada ser concreto es, a su vez, un sistema de elementos relacionados. Cada ser individual se constituye como un sistema cualitativo de elementos primarios en relación. Cada uno de ellos es un ente o sustancia distinta, aunque estén relacionados entre sí en el todo cósmico. Y su constitución se debe a un sistema armónico de elementos que constituyen tal cosa y no otra. Por tanto, la sustancia se reduce a un sistema de relaciones: "La sustancia no es más que la permanencia de relaciones objetivas en el ente, que sostienen la identidad del mismo en medio de las modificaciones actuales o posibles" (ibíd., IX, 494). Ruibal, en esta descripción, se aleja del viejo esquema aristotélico escolástico de la sustancia que configura ésta de manera rígida en materia prima y forma sustancia, en sustancia diferenciada de los accidentes, etc. La sustancia para él, es la realidad de la cosa que permanece en sí misma a través de las modificaciones. No es el sustrato que esté debajo de los accidentes soportando el devenir, sino que es un sistema de elementos en relación "con unidad física de acción, de efecto o de ambas cosas" (ibíd., VIII, 268).

Sin embargo, admite la distinción de mutaciones sustanciales y accidentales. En aquéllas, la cosa llega a ser otra distinta porque se altera la

relación de los elementos constitutivos. En las segundas, la cosa continúa siendo la misma porque mantiene "la relación de los elementos constitutivos, sin conservar dichos elementos". La distinción es clara. Si se altera el sistema de relaciones, se produce un cambio sustancial. En cambio, si se altera la relación de los elementos constitutivos de la cosa, se produce sólo un cambio accidental. Por tanto, lo que permanece no es un sujeto, sino un sistema de relaciones.

Una vez definida la estructura de las sustancias o seres individuales, aborda ahora su armonía o correlación en orden a su inserción en el universo entero. Éste es un sistema global poblado, a su vez, de sistemas, seres y mundos, relacionados todos ellos entre sí, formando un todo orgánico. Las sustancias, los sistemas individuales, no son autónomos, sino partes o eslabones respecto a otros sistemas más amplios: "Los seres no son en sí y para sí, sino en sí y para otros seres" (ibíd., VIII, 220). Ruibal sintetiza este rasgo con una expresión tradicional y clara: "Todo ser finito es ad aliud. Los sistemas inferiores se subordinan a los superiores, y así, sucesivamente en jerarquía, hasta formar una tupida red de sistemas relacionados que es el universo entero. Por supuesto, esta interrelación de partes o sistemas no es una correlación de mero equilibrio, sino, como quedó antes dicho, una estructura ontológica. El todo es lo primero y lo que da coherencia y sentido a las partes. La tendencia al monismo es evidente, pero, como se verá enseguida, Ruibal se libra de éste por la realidad personal del Dios creador y trascendente.

Este universo armónico descrito no es estático sino dinámico. Si todo ser es esencialmente activo, abierto y volcado hacia los demás, el resultado es un dinamismo universal. Además de la relación, la otra propiedad trascendental del ente es la causalidad. Por tanto, ésta no es accidental sino esencial; de ahí

que este causalismo entitativo conduzca hacia un activismo cósmico. "No existe ningún ente que no sea capaz de influir en otro ni de recibir influencia de otro" (ibíd., VIII, 513). Ruibal se separa, en este punto, de santo Tomás en su primera vía, cuando éste pone, como premisa de la prueba de la existencia de Dios por el movimiento, esta afirmación: "Quidquid movetur ab alio movetur". Para Ruibal, el movimiento, la actividad de los seres, puede estar causada por otro ser externo, pero, también, puede estar motivada por un agente interno al propio ser, al propio sujeto. Lo que se mueve se puede mover por sí o por otro. Todos los seres se mueven. Bien es cierto que el impulso último de esa acción es, para Ruibal, la causalidad divina, con lo cual enlazaría con la ortodoxia. Esto lleva consigo admitir una pasividad estructural en toda la naturaleza; el motor último de la actividad o cambio universal es la causalidad divina.

A este dinamismo y actividad universal, no hacen excepción los seres vivientes. Aquí está latente una postura cercana al evolucionismo. Y ésta es otra prueba inequívoca de la modernidad de Ruibal y de su aproximación a la ciencia demarcándose de la ortodoxia en este punto. Admite la evolución que califica de orgánica y perfectiva porque no se trata de un simple activismo, sino de un movimiento con dirección y sentido. Existe una finalidad inmanente en los seres: "El orden y finalidad ontológicos no son nada extrínseco, sino intrínseco a las cosas, tan intrínseco como su propia naturaleza" (ibíd., VI, 610). La forma como explica la procedencia de unos seres respecto de otros responde a un evolucionismo generalizado cuya tendencia ascendente ponen de manifiesto:

> las series de evoluciones perfectivas que aparecen dentro de cada sistema de realidad del universo: la constitución primera de la materia inorgánica, indiscernible y caótica, pasa en virtud de esa

> manera de transformaciones a constituir el conjunto maravilloso de los mundos que pueblan el espacio y constituyen el universo (ibíd., IX, 413).

La evolución de las especies vivientes entra, también, en el proceso evolutivo ascendente, pero Ruibal rechaza la transformación de las especies sin la expresa intervención divina. Es decir, ésta se da en tres ocasiones: en el paso de lo inorgánico a lo vivo, de lo vegetativo a lo sensitivo y del animal al hombre: "Que el mineral no produce el vegetal, que el vegetal no produce al animal y que el animal no puede ser inteligente y libre, es cosa de la que no cabe dudar" (ibíd., IX, 416). Estos tres reinos constituyen tipos fijos o especies inalterables en que el dinamismo evolutivo del mundo se detiene y, por consiguiente, se necesita la intervención expresa de la causalidad divina (Fraile, G., O. C., 287-292).

Y ya, respecto a este último reino de las especies, el hombre, Ruibal da unas pinceladas con las que deja completado el universo relacionista. El hombre es, a la vez, naturaleza e individuo. Como naturaleza, es una totalidad relativa, o sea, una sustancia más entre los seres, al mismo nivel ontológico y cosmológico que éstos. Esta relatividad de naturaleza es una conexión natural anterior a la constitución de los individuos y, por ella, establece el hombre una interacción con los demás seres. Como naturaleza, pues, el hombre está vinculado y radicado en el mundo, lo mismo que tantos seres que configuran el todo y que reciben, de éste, su sentido y ubicación. Éste es el fundamento de su comunicación íntima con todos los demás seres del universo.

Pero el hombre es, también, individualidad consciente. La naturaleza es la condición de su existencia. Pero ésta es individual, lo cual implica que las relaciones múltiples que establece la naturaleza sólo se hacen reales a través

del individuo; éste se ordena a la conservación de la naturaleza y ésta, a la de aquél. El hombre es un microcosmos que lleva consigo todos los reinos del ser y, por tanto, es quien da sentido al universo:

> El hombre es algo así como una pirámide constituida con elementos diversos que se compenetran, cuya base es de sustancia corpórea, de vida vegetativa y sensitiva, en cuya cúspide está el espíritu, que se apoya, informa y es informado por los elementos inferiores (ibíd., VIII, 141).

El hombre es, así, centro de convergencia del orden de este universo correlacional; es la conciencia refleja de éste. Y, como espíritu, puede elevarse por encima de la totalidad del universo y trascender la esfera espacio-temporal. Así, ya no cabe sólo considerarlo desde la totalidad relativa del mundo, sino que éste debe ser visto desde el hombre que es el único ser capaz de dar sentido al cosmos y trascenderlo. Por eso, el hombre es fin y complemento del universo; sin él, el mundo sería como un cuerpo sin cabeza (Fraile, C., O. C. 294-295).

6.2.4. Dios y el universo correlacional

La obra del universo culmina en el hombre que, por ser espíritu individual, trasciende y da sentido al mundo a la vez que pertenece, esencialmente, a él. Ruibal se plantea ahora la relación del Dios con ese universo correlacional recién descrito. Si el hombre ya lo trasciende, no digamos Dios. A pesar de esa visión orgánica del mundo con rasgos cercanos al monismo, Ruibal aborda, ahora, el problema de Dios desde el correlacionismo.

Trata per longum et latum este tema en su último volumen publicado bajo el título Cuatro Manuscritos inéditos. Aquí es donde él demuestra ser afín al

espíritu modernista, aunque marcando distancias. Distingue bien los monismos panteístas que niegan la trascendencia divina y los constructivos que salvan ésta, y aquí es donde él se sitúa. El monismo moderno, que arranca del Renacimiento, configura al mundo como una totalidad múltiple, trabada en unidad coherente. El problema es cerrar esa unidad en la inmanencia o dejarla abierta a la trascendencia divina; esto último es lo que hace Ruibal. Éste reconoce el mérito del monismo que pone el acento en la unidad orgánica del universo; es sensible a la belleza arquitectónica de un mundo unido en sistema. Sistema y totalidad organizada es la aspiración constante de los pensadores y científicos modernos. Pero Ruibal critica la inmanencia de esa unidad que disuelve lo divino en el espíritu del mundo y que, por tanto, exagera la unidad real del mundo. Tiende a unificar las sustancias del mundo como hizo Spinoza y, de forma más diluida, Bergson. A su vez, Ruibal critica, también, la posición tradicional del aristotelismo y la escolástica que, con su concepción rígida de las sustancias, muestran un mundo sin unidad; éstas, en el fondo, son como mónadas encerradas en sí mismas, incapaces de organizarse en un todo. Así pues, Ruibal se sitúa en una posición equidistante del monismo moderno y del pluralismo tradicional (Martínez Gómez, L., "Amor Ruibal y monismo frente a frente", Pensamiento 27 [1971], 166 y ss.).

Para Ruibal, como ya quedó mostrado, la realidad del universo es esencialmente orgánica en sentido ontológico, y, por tanto, los elementos son esencialmente relativos unos a otros y al todo.

Es preciso aceptar la visión orgánica del mundo. Esta posición, cercana al monismo, parece comprometer la existencia de un Dios trascendente. En la concepción tradicional del mundo, como una máquina cuyos engranajes requieren un artífice, la causalidad postula una causa primera o artífice de ese

mundo; en cambio, en una concepción orgánica, las partes del mundo son órganos que tienen relación unos con otros y que no postulan, inmediatamente, una causa externa al mismo que dé cuenta de su engranaje y existencia. Toda la línea de insuficiencia del mundo, mirado éste como un conjunto de piezas de una máquina, quiebra cuando se le ve bajo la óptica de la unidad primaria y orgánica. Da lo mismo que esta unidad se explique por una identidad sustancial o por una religación interior que traba constitutivamente todos sus elementos. En el fondo, tanto en un caso como en otro, no aparece la necesidad de un artífice externo que explique la unidad interna; en cambio, sí aparece esa necesidad cuando la unidad es extrínseca como es el caso de la máquina. Es decir, en el caso de la unidad interna, el itinerario hacia Dios, por vía causal en el mundo físico, no parece tener consistencia. Y Ruibal fue consciente de ello. Pero no desechó la vía causal en el mundo para demostrar a Dios, sino que le dio un fundamento más hondo, una base sin la cual dicho argumento resbalaría hacia el vacío. Es decir, Ruibal no tomó otro argumento distinto al de la causalidad para probar la existencia de Dios, sino que validó ese argumento profundizándolo y situándolo en un contexto diferente al de la causalidad física.

El giro impuesto por la concepción de la unidad del mundo es aceptado por Ruibal que prescindía de la vía causal de salto tras salto, causa tras causa, hasta llegar a Dios. Aquí ya no es cada uno de los hechos o cosas el pretexto probatorio, sino que éste es algo más radical que el acontecer físico: es la condición de base de toda la serie de seres, sustancias, hechos y situaciones. La cadena es observada, no desde un eslabón mirando a otro, ni desde el último eslabón, ni desde fuera, sino desde dentro, desde su totalidad. Del problema de la causalidad ha pasado al problema de la unidad. Sólo resuelto éste, se podrá resolver aquél.

El monismo parte, y Ruibal lo acepta, de una visión del mundo como un conjunto unitario en movimiento; en este moverse ve el monismo la solución del problema de la pluralidad. El monismo parte de la experiencia de esta pluralidad, con su dinamismo denso y complejo, pero esa pluralidad la resuelve con el hilo de continuidad sosteniéndose en su misma inestabilidad, a semejanza del movimiento de un vehículo que nunca está fijo en el suelo pero que se apoya en su misma movilidad. Pues bien, este estar en marcha, este continuo moverse del mundo, en una palabra, este devenir, es ahora, para Ruibal, la pieza clave de la argumentación. Del devenir, nadie discute, se da por hecho: "La realidad del ser y del devenir... del ser contingente y mudable en el universo es incuestionable" (Cuatro manuscritos inéditos, 402). Pues bien, sobre este indiscutible devenir, se articula, ahora, la contingencia radical. El universo correlaciona) entero, en sí mismo, en su aparente autonomía, es, ontológicamente, contingente. La contingencia, una vez asentada, reclamará al ser necesario, a Dios, y esta contingencia se apoya no en un ser nuevo, ni en un artífice externo, sino en el mismo devenir (Martínez Gómez, L., O. C., 172-173).

He aquí el núcleo argumental. El devenir implica, al mismo tiempo, ser y no ser, cosa que Ruibal afirma de modo recurrente. En términos clásicos, el devenir arguye potencialidad e insuficiencia para ser, y no sólo insuficiencia para pasar del no ser al ser, sino para sostenerse en el ser. Por tanto, lo que existe deviniendo apela, forzosamente, a algo no potencial; o sea, a algo que sea todo ser, sin mezcla de no ser; es decir, que sea ello mismo razón tanto de su propio existir como del existir de lo contingente; de tal manera que esto, lo contingente, sin aquél (el ser sin mezcla de no ser) se hundiría en el puro no ser; sin el apoyo de este ser necesario, el ser contingente pasaría del ser al no ser. La fuerza del argumento está en que este ser último y suficiente no sea en modo alguno, potencial en ningún orden: físico, gnoseológico ni metafísico;

en él no hay residuo alguno potencial. Es todo ser (Martínez Gómez, L., O. C., 173). Por tanto, la única explicación metafísica de todo ese ser en devenir, finito, potencial, es que no es ser por esencia, sino que es ser por participación (Problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, IX, 179-181). El ser en devenir, que tiene un ser potencial, que puede dejar de ser, que no tiene consistencia para seguir siendo, reclama el último término para su correcta explicación; reclama la existencia del ser completo, del ser sin mezcla de no ser; en suma, del ser necesario. Sin negar la unidad y correlación del mundo, tan moderna y proclive al monismo, Ruibal ha postulado, con coherencia, una causa de su existencia conjugando, en un mismo argumento, la causalidad, la contingencia y la participación como elementos que, bien enlazados, dan cuenta de una estructura del mundo que postula, metafísicamente, la existencia de Dios.

6.2.5. El correlacionismo gnoseológico

Diseñado el mundo correlacional y situado metafísicamente en el lugar que le corresponde, Ruibal termina la tarea de su original elaboración filosófica extendiendo el correlacionismo al ámbito del conocimiento humano, signo de modernidad también; el conocimiento y su sujeto, a partir de Descartes, son el horizonte ineludible de la filosofía.

El principio básico de Ruibal en este punto es que el conocimiento es un ejemplo más del correlacionismo cósmico. Si el universo es un conjunto de relaciones, el conocimiento es, también, un problema de relación. Formando el hombre parte del universo y habiendo, por tanto, una correlación fundamental del hombre y el mundo, las facultades humanas tienen una correlación natural con sus objetos: "Las facultades y el objeto que las actúa constituyen un medio total en orden al fin cognoscitivo, ordenándose entre sí

como el engranaje de dos ruedas de una misma máquina" (ibíd., VIII, 138). La facultad tiene un complemento esencial fuera de sí misma; así, la naturaleza está toda ella eslabonada. Entre el sujeto que conoce y el objeto real, hay una interacción y complemento cuyo fruto es un tercero: el objeto conocido. Tal es el principio de correlatividad ontognoseológica. Esta correspondencia entre sujeto cognoscente y objeto tiene varias características: en primer lugar, es un hecho y, además, es algo mutuo entre sujeto y objeto, y viceversa, en segundo lugar, es innata; es decir, se da antes de cualquier reflexión o ejercicio de raciocinio, en tercer lugar, y como consecuencia de lo anterior, es preconsciente; se da sin la expresa intervención de la conciencia y, por último, es preordenada, necesaria, pues, dándose la inteligencia y los seres, ambos no dejan de ofrecerse mutuamente (Fraile, G., O. C., 296).

La validez objetiva del conocimiento es consecuencia de este correlacionismo onto-gnoseológico: "Todo conocer es relativo y depende de la subordinación mutua de sujeto y objeto" (Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, VIII, 245). Si sujeto y objeto se corresponden por la ley inminente de la correlatividad de la naturaleza, el sujeto ha de reflejar la realidad objetiva de las cosas, de forma que "las relaciones que constituyen leyes del ser constituyen también leyes de su conocimiento en nosotros" (ibíd., p. IX, 71). En este punto, Ruibal se sitúa en contra de esa distinción tajante entre sujeto y objeto, que hace del primero una sustancia aislada, completa en sí misma, desde la cual se plantea toda una problemática de acceso a las otras cosas, al no yo. Tal es el planteamiento cartesiano que tanto ha influido, no sólo en el racionalismo, sino, también, en Kant y el idealismo. Ruibal parte de la correlación de ambos, sujeto y objeto, y, por tanto, de su mutua indistinción desde el punto de vista cognoscitivo, y de su enlace preconsciente desde el punto de vista real. La disociación cartesiana entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido es absurda, pues sólo tenemos

noticia de lo real en el acto del conocimiento. El nexo entre sujeto y objeto es previo a cualquier actuación del conocimiento: "Sólo estableciendo el nexo objetivo-subjetivo con anterioridad a la actuación de las ideas, sus funciones representativas evolucionan sobre lo real y llevan la garantía previa de la objetividad" (ibíd., IX, 45). En una palabra, antes de que se ponga en marcha todo el aparato cognoscitivo de formación de ideas, de reflexión y raciocinio, el proceso cognoscitivo atraviesa una fase preconsciente o prelógica, en la que se da un conocimiento inteligible, aunque no conceptual. En este proceso espontáneo, inmediatamente dado, Ruibal distingue tres presupuestos fundamentales: la existencia del propio yo, el principio de no contradicción y la aptitud natural de conocer la verdad (Fraile, G., O. C., 297). Salta a la vista la similitud de esta posición de Ruibal con la del sentido común o instinto intelectual de Balmes. Ambos, ateniéndose a la realidad de la constitución de sujeto humano, postulan una relación natural y esencial con el objeto de conocimiento y esto, sin necesidad de fabricar teorías para explicar algo que la realidad misma muestra, aunque no sea evidente, a primera vista, para ciertas funciones del conocimiento.

También Ruibal distingue entre conocimiento sensible e inteligible. El primero, el sensible, se nos da sobre un objeto sensible en su conjunto o sobre una de sus cualidades, pero bajo la forma de cosa, sin percibir en ésta relaciones:

> El conocer sensible se ejerce sobre el conjunto en sí mismo o sobre una de sus cualidades, o sobre una parte del objeto, pero siempre bajo la forma común de cosa, sin distinguir en ella relaciones (Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, VIII, 166).

Así, la vista se ejerce sobre la luz o el tacto, sobre la extensión. Pero el conocimiento intelectual "ejércese sobre los elementos de orden sensible, en cuanto relacionados y en cuanto la relación determine su ser formal, haciéndolos aptos para ser formulados en un juicio" (ibíd., VIII, 167). De ahí que el conocimiento intelectual sea afirmación de relaciones, y el juicio, una comparación. El conocer es, pues, un conocimiento de relaciones y ésa es la traducción gnoseológica del correlacionismo óntico. Y tanto el conocimiento sensible como el intelectual son parciales, pues sólo percibimos las cualidades que corresponden a nuestros sentidos; si tuviéramos otros o más sentidos, o si los que tenemos estuvieran organizados de otro modo, se multiplicaría nuestro conocimiento sensible. También es parcial el conocimiento intelectual porque no podemos abarcar toda la cosa; además, nuestra representación del mundo, sin ser falaz, es una de las muchas posibles (Fraile, G., O. C., 298). Tal es, a grandes líneas, el esquema gnoseológico de Ruibal que, luego, analiza pormenorizadamente mostrando divisiones y clases de conocimientos, nociones, principios, categorías y propiedades.

6.2.6. Conclusión

No cabe duda de que el correlacionismo de Ruibal es un sistema grandioso con una arquitectura imponente que muestra originalidad, hondura, fuerza y creatividad. Es admirable ver a este hombre religioso, aislado y con pocos medios, levantar esta grandiosa construcción filosófica; en ella, se repiensan críticamente los problemas de la filosofía y de la historia del pensamiento con soluciones coherentes, originales y acordes con la ciencia de su tiempo. Por todo ello, su figura ha sido objeto de divisiones y controversias. Una que destaca es la de si es o no es escolástico; por la forma lo parece; por el fondo, no. Fue un crítico tenaz contra la escolástica. Guillermo Fraile trata, a toda costa, de acercarlo a ésta argumentando que Ruibal no es inmanentista, sino

realista y que ha absolutizado lo relativo, pero dándole un fondo ontológico que es el mismo de la escolástica. O sea, que, aunque sea crítico y disidente de ésta, es, en sustancia, escolástico y, en esa línea, ha rechazado el empirismo, el idealismo, el neopositivismo, etc. (Fraile, G., O. C., 303).

Pero la mayoría de los que lo conocen y han opinado sobre su filosofía están en completo desacuerdo con esa adscripción de Ruibal a la escolástica; más bien, es un acérrimo crítico de ésta. El correlacionismo es un sistema nuevo y original, de suma actualidad, abierto a la ciencia actual y que es capaz de armonizar, en una síntesis vigorosa, diferentes perspectivas de los sistemas filosóficos modernos como el personalismo, el dinamismo universal, el vitalismo, el evolucionismo, etc. El propio Fraile llama la atención en este punto sobre la semejanza del pensamiento de Ruibal con el correlacionismo de 0. Hamelin. Queda, pues, clara la cercanía y el conocimiento de Ruibal de la ciencia de su tiempo y, también, de la temática filosófica referente a la cosmología, la ontología y la teoría del conocimiento. En cambio, fue menos sensible a la problemática de la historia y la estética, quizá por su aislamiento en la ciudad donde, prácticamente, vivió toda su vida, Santiago de Compostela.

Pero el correlacionismo es un sistema de una enorme altura de pensamiento metafísico a nivel de lo que hizo Suárez y, más tarde, Zubiri. Es de notar que, en este sistema, inserto en el contexto moderno del monismo, parece imposible abrir una puerta a la trascendencia. Pero llega el momento en que, sin salirse de sus bases metafísicas, Ruibal abre esa puerta en plena coherencia con el hilo conductor argumental seguido en todo el conjunto. Y esto es típico del pensamiento español: abrir, desde la inmanencia metafísica, una puerta a la trascendencia por exigencias de la realidad misma y no por necesidades extrínsecas a ésta. En ese sentido, la filosofía española no parte

de la fe como premisa para el filosofar, como hizo la filosofía medieval, sino al contrario, la salida a la fe viene exigida por el propio planteamiento filosófico. Y esto ocurrió en R.Llull, en E Suárez; por supuesto, en Ruibal y, más tarde, en Sobre la esencia, de Zubiri, que, en este sentido, refleja la influencia de Los fundamentos de la filosofía y del dogma. Y es que la línea que atraviesa la filosofía española es una inmersión en la metafísica con implicación del sujeto en un ámbito inmanente del Ser, para abocar al ser trascendente, y ello por la autonomía a la vez que por la contingencia de ese ser inmanente. El ser trascendente aparece así por necesidad interna y no como un deus ex machina. En definitiva, el correlacionismo de Ruibal es, en palabras de Baliñas, "el sistema más completo y original que había aparecido desde los tiempos de Lulio" (Baliñas, A., "El legado filosófico de Amor Ruibal", Revista de Filosofía 67 [1958], 54). Y también este autor dirá de la obra Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, que es el intento más valiente de una filosofía cristiana desde hacía siglos.

6.3. Jorge Ruiz de Santayana: el materialismo vitalista

Santayana, a pesar de su soledad e independencia, realiza, igualmente, el ideal moderno de manera peculiar. A pesar de ser, también, un filósofo errante y exiliado, conectó, en profundidad, con la crisis modernista. Valgan algunos rasgos que se verán despacio en la exposición: en primer lugar, concepción monista y orgánica del mundo, esta vez bajo el signo materialista, aunque planteada de modo muy personal; en segundo lugar, el papel tan destacado que ocupa la estética en su pensamiento como expresión de apertura y sentido de la vida; en tercer lugar, y en esa misma línea, la función de la religión como expresión simbólica de las más altas aspiraciones del espíritu humano; en este sentido, Santayana participa, plenamente, de la rebelión del modernismo contra la atmósfera asfixiante del positivismo

cientifista. Y, por último, hay que añadir que, a pesar de su soledad y lejanía de España, estuvo vinculado al pensamiento español de varias maneras: primera, por el papel relevante que da a la religión y a la mística, y esto tiene especial interés por cuanto él es un pensador materialista sin fisuras; segunda, por la función y altura que otorga a la poesía en la estructura del espíritu, y tercera, por la armonía que establece entre subjetividad y realidad.

6.3.1. Vida, obra, fuentes y rasgos de su pensamiento (1863-1952)

Jorge Ruiz de Santayana nació en Madrid en 1863, de padres españoles. Su madre había tenido un anterior matrimonio con el norteamericano George Sturgis. Pasó su niñez en Ávila hasta los nueve años; entonces, para reunirse con su madre y con los hijos del primer matrimonio, se trasladó a Estados Unidos; en Boston recibirá una educación plenamente americana; luego, realizó estudios superiores en la Universidad de Harvard donde llegó, también, a ser pro fesor entre 1889 y 1912. Su niñez pasada en Ávila dejó en él una profunda huella; allí vivió con su padre y se estableció también su hermana de madre, Susana Sturgis. En la ciudad castellana pasaba no sólo los veranos, sino temporadas enteras y sería, para él, una fuente de identidad, evocación y encuentro con el subsuelo más profundo de su ser. Ávila significa el sentido religioso, místico y estético de la vida, por encima del realismo material. Se vislumbran, así, los componentes de su formación y orientación vital: España y Norteamérica. En 1912 deja, definitivamente, Harvard y viaja sin descanso por Europa y otros países. Alterna épocas más largas de estancia en Ávila y en Inglaterra, donde tuvo una oferta para el Corpus Christi College de Oxford. En 1920 fija su residencia en Roma donde vive modestamente hasta su muerte en 1952.

Estas exiguas pinceladas acerca de su vida muestran, con claridad, una

serie de indicaciones que marcan su destino. En primer lugar, Santayana dice de sí mismo que es un eraciné, un desarraigado, un exiliado. Esa prematura salida de España supuso para él "una terrible desheredación moral, un frío emocional e intelectual, un mezquino y práctico sentido de perspectiva y ambición que no hubiera encontrado en las complejas pasiones e intrigas del ambiente español". Así lo confiere él mismo en su autobiografía Persons and Places, traducida al español con el título de Personas y lugares (Buenos Aires, 1944: 19).

En ese sentido, echa de menos la cultura vitalista española que hubiera hecho de él otra clase de hombre. Santayana no se enraizó del todo ni en la tierra española ni en la norteamericana; de aquélla, fue desterrado demasiado pronto y, en ésta, no acabó de echar raíces profundas. A pesar de haber recibido, en esta última, la más selecta formación, no se identificá plenamente, con ella. La división de su personalidad entre la parte española y la americana será una constante que, además de conferirle una personalidad desarraigada, le convertirá en un solitario.

Solitario es la expresión que describe, quizá mejor, a Santayana. A un fondo indolente que lo llevaba a un cierto gesto antisocial, añadía un deseo de solitariedad. En el ámbito del pensamiento, adolece, también, de soledad: "El mundo intelectual de mi tiempo me desterraba intelectualmente. Era una Babel de falsos principios y ciegas ansias. Un jardín zoológico del espíritu; y yo no tenía ganas de ser uno de los animales". Así escribe en el segundo tomo de su autobiografía The Midl Span, traducida con el título de En la mitad del camino (Buenos Aires, 1946: 55).

A través de todo este entramado que le toca vivir, es preciso ir dilucidando las fuentes que van a ir configurando su pensamiento. Sería prolijo seguir de

cerca, primero, ciertas influencias del ambiente familiar y, luego, las de la Universidad de Harvard. Por la línea materna, respiró el espíritu de Locke, Rousseau y el deísmo; por la paterna, el de Lucrecio y Séneca, en un ambiente pleno de liberalismo. La influencia americana fue más sistemática y orientada hacia la línea del pragmatismo. Su talento literario y poético tuvo que adaptarse a aquél. Como dice, J.M.Alejandro, "Santayana es un James poetizado, revestido de espléndidos ropajes literarios. Un psicólogo pragmatista, más que un verdadero filósofo metafísico" ("Jorge Ruiz de Santayana", Pensamiento, 9 [1953], 296). En este sentido, sus profesores de Harvard, especialmente James, fueron decisivos; unos incidieron más en ciertos filósofos y otros en otros, pero, en resumen, éste es el elenco de los pensadores que dejaron huella en él: remotamente, Lucrecio y, de modo inmediato, Hobbes, Spinoza y, sobre todos, James.

En Harvard hubo una élite de profesores jóvenes que revolucionaron el ambiente puritano, tradicional y anquilosado de aquella universidad. Ellos tuvieron honda repercusión en la orientación de Santayana. Así, J.Royce sembró el escepticismo en su mente. Royce era un hombre culto y de mentalidad vigorosa; su crítica al dogmatismo era demoledora, pero eso lo llevaba a enfrentar directamente los problemas. Sin embargo, el profesor que dejó más huella en él fue W.James. Éste despreciaba todo lo remoto y presuntuoso; criticó, con acritud, la vaguedad de las ideas de Spencer, y puso como modelo la honesta humanidad de los textos de Locke, Berkeley y Hume.

Si James puso los fundamentos del pensamiento de Santayana, Spinoza, quien era explicado por Royce, le dio la forma. Santayana se sumergió en el estudio de Spinoza yendo, directamente, al original; su "adoración" por él permaneció durante toda su vida: "Considero a Spinoza como el único

filósofo moderno que está en la línea de la física ortodoxa, la línea que empieza con Tales y culmina en la filosofía griega con Demócrito. La física ortodoxa debe inspirar y servir de sostén a la ética ortodoxa; y quizá la principal fuente de mi entusiasmo por Spinoza ha sido la magnífica claridad de su ortodoxia sobre este punto" (Personas y lugares, 348). Spinoza fue decisivo en la configuración filosófico-religiosa del pensamiento de Santayana; aquél, partiendo del concepto de sustancia, llegaba a la identificación panteísta de Dios y el mundo. Sin embargo, Santayana encontró poco desarrollado el materialismo de Hobbes comparándolo con la metafísica de Spinoza; ésta era, para él la vía filosófica perfecta.

Con Lucrecio, el gran poeta-filósofo, pronto estableció contacto; siendo joven estudiante, se abismó en el poeta materialista; Lucrecio lo afianzó en el determinismo de la materia. Las teorías físicas o biológicas de Lucrecio podrían ser falsas, pero "me parecían instructivas...; servían para disipar la noción de que haya algo que sea no-natural o milagroso. Si la teoría sugerida era falsa, otra no menos naturalista sería cierta" (ibíd., 341). Los dioses son todo o parte de la vida de la naturaleza que se muestra en símbolos. Nuestros sentidos, igual que la poesía o los mitos, son imágenes humanas del proceso de la naturaleza; "La antigua sustancia plástica de todos los dioses era la materia" (ibíd., 341).

Perfilando un poco más la figura de Santayana como pensador, es preciso señalar que, en él, la frontera entre el filósofo y el poeta es difícil de delimitar. El sentido poético de su obra trasciende ésta; tal es el atractivo y resorte de su cohesión interna. Esta dualidad se refleja en su pensamiento y, así, parece claro que sus "esencias" no son más que un reflejo poético, una protesta del poeta contra la filosofía del pensador materialista.

De este rasgo emana otro que tiene relación con él y es su asistematismo. La injerencia constante de la imaginación poética, con su contemplación intuitiva y no discursiva, impide la aparición de un complejo sistemático. Cuando el poeta intenta ser sistemático, estropea la poesía.

Por esto mismo también, Santayana es un pensador irracionalista. De ahí su dureza de juicio sobre el valor de la dialéctica: "Una red verbal que traza un dibujo sobre los peces, sin atrapar ninguno es una ilusión óptica". En el capítulo primero de The Realm ofMatter, reduce la metafísica a un juego gramatical, lógico o de pura fantasía. Las ideas son indispensables, como lo es, también, el lenguaje, para poder expresarlas, pero estamos atados a esos modos de expresión; la metafísica es, para él, una proyección de las limitaciones y creaciones del pensamiento en el reino de la materia (Alejandro, J. M., O. C., 305).

Por último, explicitar la obra amplia de Santayana siguiendo lógicamente el criterio cronológico de su aparición:

> El sentido de la belleza (1896); La vida de la razón (1905-1906); Interpretación sobre poesía y religión (1900); Tres poetas filósofos (1910); Vientos de doctrina: estudios sobre la opinión contemporánea (1913); El egotismo en la filosofía alemana (1915); Carácter y opinión en los Estados Unidos (1920); Soliloquios (1922); Escepticismo y fe animal (1923); Diálogos en el limbo (1926); Platonismo y vida espiritual (1927); La tradición cortés aco rralada (1931); Algunos cambios conceptuales en la filosofía moderna (1933); El último puritano (1936); Los reinos del ser (1942); Dominaciones y potestades (1951).

Para finalizar este apartado, es preciso señalar que Santayana escribió

siempre en inglés, aunque, enseguida aparecían sus obras en español.

6.3.2. La materia, principio y condición de todas las cosas

El pensamiento estructural y maduro de Santayana es un materialismo sin fisuras, completo y acabado, que él llamaba naturalismo. Los griegos y Spinoza le proporcionaron esta forma definitiva de su pensamiento. Aquéllos tuvieron una visión viril y orgánica de la vida humana y una "patria" que era la naturaleza: sabían "que el poder de la naturaleza excede infinitamente del de cada una de sus partes... Así se fijaron mis convicciones naturalistas, que revelaban los verdaderos antecedentes, la verdadera y segura base del valor humano, de la razón humana..." (Personas y lugares, 343). En cambio, Spinoza dotó a esta naturaleza de carácter religioso e hizo participar a la razón humana de la verdad y la eternidad. Ambas preocupaciones son esenciales en Santayana: el naturismo o materialismo griego y la participación ideal de la mente humana en la concepción de la verdad y lo eterno. La materia es, pues, el referente último de la realidad, a partir del cual, todo se va desarrollando con una lógica impecable.

Santayana confiesa abiertamente ser un materialista y define su posición. Admite la existencia bruta de este mundo al que califica de absurdo. Es evidente que la razón elabora, sobre esta base, un mundo "mejor" de mitos, religiones, sistemas filosóficos, lenguajes, alegorías e imágenes para sobrellevar esa existencia. Pero ya avisa, de antemano, que él es escéptico ante ese mundo "mejor" porque no es difícil ver los motivos que llevan a los hombres a inventar esos mitos. Y pone un ejemplo esclarecedor: todos tenemos pies, pero los recubrimos de diferentes maneras; unos, con zapatos altos como las mujeres y otros, con zapatillas de piel como los inválidos. Son diferentes formas de recubrir la existencia (En la mitad del camino, 217-218).

Los zapatos y las zapatillas son los mitos con que sobrellevamos la existencia.

Pero ese materialismo tiene algunos rasgos peculiares que hay que señalar. La influencia del materialismo de James es evidente; para éste, la teoría de la verdad, por ejemplo, es una teoría fisiológica y anatómica ya que el pensamiento se reduce a circunvoluciones cerebrales, y así en el resto de los problemas filosóficos. Santayana no rebasó los límites del maestro aunque fuese con una visión poética frente a la fisiológica de James. El hecho es que para Santayana la materia es la piedra angular de la realidad y del pensamiento: "Se podría encontrar una solución madura en la obediencia a la materia para resolver los grandes problemas filosóficos" (Personas y lugares, 267).

Santayana se encara a ese prejuicio que suele tener la palabra "materia", como si ésta fuera algo enojoso, imperfecto e, incluso, depravado para la moral. Pero, bien mirada y sin prejuicios, es un bien: "Mas, desde un punto de vista más amplio, la Materia es un bien, ya que ella es el principio de la existencia; ella contiene en su potencialidad todas las cosas y, por eso, es la condición de todas sus excelencias y perfecciones posibles" (Los reinos del ser, 183). Santayana justifica esta afirmación sin andarse con rodeos. Él sabe que, en metafísica, no es bien vista la materia, y no sólo no es bien vista, sino tenida como superflua, incognoscible y, aun, inexistente. Y pudo haber evitado ese concepto utilizando otros más de moda como la naturaleza, la evolución, el ámbito espacio-temporal, etc. Pero, para él, éstos términos son, más bien, indicativos y rehuyen el contenido ontológico que es el que hay que resaltar. Eso hubiera sido una traición para él.

A la hora de definir la materia, Santayana es consciente de las dificultades

que eso conlleva; por ejemplo, que no se intuye inmediatamente o que puede haber ideas variadas e inadecuadas sobre ella. Pero estas dificultades no le preocupan, pues sabe su origen. Y es que la materia es algo dinámico, no estático, y lo dinámico es imposible de definir justamente porque no se puede fijar. Este flux of matter es el fundamento de toda realidad y especulación filosófica; es decir, la materia es el elemento primario del que proviene la realidad y actividad de cada ser. Por tanto, la materia no se presenta como un presupuesto teórico, sino que es la afirmación de un hecho, o, como dice el propio Santayana, "un principio de realismo, una presuposición de cordura que puede equipararse a una cuestión de honradez". El realismo de Santayana rompe con esa dicotomía tradicional entre espíritu y materia, para presentarse como un presupuesto anterior a toda cuestión epistemológica (Abellán, J. L., George Santayana, Madrid, Ediciones del Orto, 1996: 19-20). La materia es el principio de toda realidad y es, también, el origen de toda actividad, incluida la humana, que es espiritual; ésta, pues, es una fase específica y sofisticada del flux of matter.

Especificando en lo posible la naturaleza de la materia, Santayana destaca varios rasgos, en primer lugar, su carácter subsistente o sustantivo: "La materia es la sustancia o fondo de todas las cosas, el principio de la existencia, el fundamento de todos los cambios" (Los reinos del ser, 206-207); en segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, es la causa o matriz de todo; la naturaleza es el origen, la madre universal de todas las cosas (ibíd., 189); en ter cer lugar, tiene un carácter dinámico, transitivo, que se traduce en un perpetuo cambio en el que se proyecta su específica potencialidad y temporalidad. Es el campo de toda acción. Por último, tiene un carácter sistemático en cuanto articula las relaciones y conexiones de las cosas, de los fenómenos y sus leyes.

Santayana, tomando de Spinoza el determinismo puro y, de James, el materialismo de la experiencia sensible, acepta el principio de que la materia es el único agente causal; la explicación de los hechos es mecanicismo puro. Aplicando estos principios a problemas concretos, verbi gratia, a la conciencia, tenemos que ésta se constituye por reflejos de lo que pasa en el cuerpo; son circunvoluciones cerebrales, de modo que, entre las cosas físicas y las mentales, no hay diferencia sustancial. Este punto es decisivo para enfocar el pensamiento de Santayana respecto al orden racional axiológico, espiritual. Todos estos ámbitos son epifenómenos, manifestaciones cerebrales más sofisticadas. Por tanto, sólo hay una diferencia accidental entre ambos tipos de fenómenos físicos y mentales: la que va de lo externo a lo interno. Santayana, por ser poeta, suavizó el pragmatismo materialista de James, y, así, postuló un mundo de valores ideales, el reino de las esencias, en el que tanto la razón como los valores no parecen productos mecánicos. La vida humana exige un ajustamiento a los ideales y éstos, a su vez, se ajustan a las condiciones específicas del hombre; todo ello sin salirse del ámbito inmanente de la materia (Alejandro, J. M., O. C., 309-310). El tratamiento de este mundo específico humano lo divide Santayana en las partes que corresponden, respectivamente, a sus dos obras principales: The Life of Reason y Realms of Bein. Veamos, ahora, la primera.

6.3.3. Primera parte de su filosofía: La vida de la razón

La obra central de Santayana que escribió en su madurez lleva el título de La vida de la razón o las fases del progreso humano, y se desglosa en cinco volúmenes referidos a la razón y el sentido común, la razón en la sociedad, la razón en la religión, la razón en el arte y la razón en la ciencia.

Santayana distingue dos clases de razón. La primera es la razón lógica que

pretende racionalizar sus mismos fundamentos y supuestos, y es completamente impotente para explicar el desarrollo humano. Es la razón estática, ajena a la fuerza del devenir, incapaz de controlar éste. Ésta es la razón en la que se apoyan la mayoría de los filósofos y sus sistemas y que no sirve para nada. Pero hay otra razón que se basa en postulados y presuposiciones irracionales. Ésta sí que es poderosa; es la razón vital cuyo dinamismo explica el progreso humano. Esta razón está henchida de imaginación y de vida; es una facultad creativa y no una pura luz apolínea. Santayana, emulando a Bergson, llamó alguna vez a esta razón "impulso vital", como queriendo mostrar que es la manifestación de la vida más plena, la humana, en el seno de la naturaleza. Es decir, la razón emergiendo del impulso vital, actúa como fuerza armonizadora de los instintos humanos. En propias palabras suyas, es "una armonía de la vida interna con la verdad y el destino", o sea, fuerza armonizadora de las pasiones, de las energías primitivas y sus posibilidades exteriores. De esa armonía brotará el progreso en orden al bienestar del hombre en esta vida. La aproximación al "elan vital'de Bergson salta a la vista. También éste bebió en las fuentes del pragmatismo y la influencia de James sobre él resulta patente. Entre Bergson y Santayana, existen afinidades poéticas y literarias, a la vez que pragmatistas. Como Bergson, Santayana rechaza esa razón que se sale del devenir, que es la expresión y vehículo de la vida, para fabricar conceptos abstractos, irreales, y así no puede llegar al corazón de la realidad. La razón en Santayana se asemeja, pues, a la intuición bergsoniana cuyo núcleo es una empatía intelectual que penetra directamente en lo real sin necesidad de símbolos ni conceptos. Así pues, el "elan vital' es un paradigma de la "razón" en Santayana.

Junto a este carácter vital, es preciso señalar el sentido relativista de esta razón. Si, por un lado, la razón está vinculada a la vida cuyos impulsos

armoniza, por otro, adquiere un carácter relativista y escéptico al encarar los ideales que emanan de ella; esos ideales son elaboraciones humanas en orden a una adaptación al devenir vital que hace que todo cambie. Nada de ideales o verdades inmutables. El fondo filosófico de Santayana es relativista. Su filosofía se agota en la interpretación de esos ideales que carecen de objetividad justamente por su naturaleza cambiante y vital (Alejandro, J. M., O. C., 311-312). Éste es, a grandes líneas, el concepto de razón que Santayana va plasmando en cada una de las facetas del progreso humano tal y como lo desarrolla en los cinco volúmenes de La vida de la razón.

El primer volumen, Reason and Common Sense, que es la base de los demás, lo dedica a exponer la psicología de la experiencia. La corriente del conocimiento se organiza en concreciones, o sea, objetos, y esto mediante la actividad selectiva del intent, es decir, el interés o voluntad. Esas concreciones, basadas en la asociación por semejanza, producen, a su vez, las ideas. De ahí que el conocimiento tenga órdenes distintos: el orden físico por el que se descubren las concreciones u objetos físicos y el orden dialéctico, el de las ideas, valores y objetos del intent. Por otro lado, Santayana distingue tres fases principales en el pro greso de La vida de la razón: la primera es la prerracional, dominada y dirigida por los instintos, los impulsos, los hábitos; la segunda es la racional; en ella, la vida es controlada por la razón, con lo que se llega a la clasificación y objetivación de los impulsos. La tercera es la posracional; aquí la vida se sacude el control de la razón y se deja llevar por la creatividad de la conciencia y la imaginación. Este desarrollo se plasma a lo largo de la historia en las diversas instituciones humanas: la sociedad, la religión, el arte y la ciencia a los que dedica, respectivamente, los cuatro restantes volúmenes de la obra.

El segundo volumen, Reason in Society, subraya, precisamente, cómo las

fuerzas militantes artificiales con su dominio amenazan el desenvolvimiento de las expansiones naturales de la vida. Es éste un caso específico del deseado equilibrio entre las fuerzas vitales y su armonización por una razón emanada de la sociedad y ejercida por los hombres valiosos. Su fórmula de armonía entre libertad y orden no la toma de las modernas instituciones democráticas. Él, que tenía un espíritu aristocrático cuyo origen había que adjudicarlo, en parte, a su empatía por la cultura griega, era receloso de las formas democráticas modernas. Éstas ocultan intereses egoístas y son fácilmente objeto de manipulación por los representantes elegidos que no son, precisamente, los mejores.

El tercer volumen, Reason in Religion, aborda, desde su óptica naturalista, la estructura y sentido de la religión. Ahora bien, ésta, como el arte, la poesía, la ciencia, etc. tienen una estructura común que es preciso dilucidar para reconstruir ese mundo estrictamente humano que forman todas ellas.

La fuerza matriz de estas manifestaciones es lo que Santayana denomina animal faith, fe animal que es la razón vital. Ésta supera a la razón escéptica y positivista tan en boga en aquel tiempo. La "fe animal" es la fe del hombre en la vida misma y sus manifestaciones que trasciende tanto el escepticismo como el conocimiento racional. En este sentido, Santayana, igual que los últimos griegos, parte de la duda total, y, en medio de ésta, descubre que, en el hombre, aparte del conocimiento racional, emerge otra instancia que lo salva de la quiebra de la existencia. Llevado a extremo el escepticismo, surge una única vía de salida que es la intuición directa de la realidad, la "fe animal". Ésta es inherente a todo animal vivo, el cual presupone la existencia del mundo real. Por eso, esta fe no es especulación ni raciocinio, sino fe en la acción y comunión con la naturaleza.

Pues bien, esta fe animal se expresa, inmediatamente, en la imaginación. De ahí que ésta tenga en Santayana, como en Bergson, un enorme valor creativo, pues, de ella, emanan todas las funciones cognoscitivas. Y así, la imaginación constituye lo que él llama "la vida de la razón". La imaginación se adap ta a todas las necesidades de la vida, a la vez que señala la solución de éstas mediante la acción.

Ahora bien, la imaginación no se consume divagando por sí misma, sino que se proyecta en símbolos. Es decir, el conocimiento, emanado de la fe animal y animado por la imaginación, tiene una estructura simbólica. Por eso, el símbolo es tan importante en la filosofía de Santayana. La creencia en la naturaleza, en la existencia de los seres, se expresa mediante símbolos. Es este conocimiento simbólico el que elabora los objetos de la creencia: el alma, Dios, la sustancia, la verdad, el espíritu, etc. Sobre los hechos naturales, la imaginación fabrica símbolos tratando de comprender la naturaleza de modo artificial; es decir, cubriéndola de mitos, creencias, etc. La naturaleza, entonces, aparece como fuente de la riqueza de los símbolos. De esta manera resulta patente la importancia del símbolo en el mundo humano. Las más importantes actividades humanas son simbólicas: la religión, la poesía, el arte, la ciencia... Todas ellas tienen esta estructura simbólica común con aplicaciones propias (Abellán, J. L., George Santayana, Madrid, Orto, 1996: 29 y ss.).

La religión es la expresión del destino del hombre y de su puesto en el mundo mediante imágenes míticas y poéticas. La emigración tiene aquí un papel especialmente relevante: esboza un mundo sobrenatural que no sólo no está reñido con la naturaleza, sino que toma ésta como base, aunque luego la complemente. El mundo sobrenatural es, por tanto, prolongación del natural, o, dicho de otra manera, es la naturaleza en su auténtica profundidad

(Abellán, J. L., O. C., 24). Por consiguiente, el mundo religioso es un mundo simbólico, ajeno a implicaciones morales y políticas, cuyo sentido es el perfeccionamiento personal. También, y por la misma razón de la estructura simbólica de la religión, rechaza cualquier intento de racionalizar ésta, pues eso sería su destrucción. El racionalismo ha intentado destruir, en este sentido, la esencia misma de la religión. La racionalización de los dogmas ha contribuido a ello. Los dogmas no son verdades racionales, son invenciones y símbolos que apelan a una existencia más segura y conectada con el impulso vital. En este sentido, Santayana participa del espíritu modernista que se rebela contra un positivismo craso y aboga por una vuelta a la mística y a la religión como complección de la vida humana.

Llegado a este punto, Santayana reserva al cristianismo el primer lugar entre todas las religiones. Su formación en España durante su infancia aparece aquí en el fondo de alguna manera. Él no trata de juzgar la validez histórica ni metafísica del Evangelio. Lo que intentó fue una presentación dramática de la persona de Cristo viendo en Él la encarnación del Dios creador. Cristo es la ima gen de Dios en el hombre. El cristianismo es parte sustantiva de la cultura occidental. Y, en concreto, el catolicismo, es "la más humana de las religiones". El catolicismo, a través del barroco y del culto a la imaginación religiosa, es una fórmula de exaltación simbólica que consagra las aspiraciones imaginativas. En cambio, el protestantismo es una visión puritana e interiorista de la política y de la moral, alejada de esta verdadera riqueza simbólica del catolicismo (Abellán, J. L., O. C., 33).

El volumen IV se titula Reason in Art. Desde las bases simbólicas recién expuestas, Santayana aborda la problemática de la estética que subyace en las raíces de su pensamiento. Tanto en este volumen como en su obra El sentido de la belleza, 1896, acomete este tema desde la "fe animal'; ésta lo lleva a

superar el escepticismo que afectaba a la órbita de los valores como consecuencia del positivismo. El sentido de la existencia está presidido por el carácter estético; la belleza es el valor supremo en que encuentran su fundamento todos los demás valores:

> Si intentamos remover de la vida todos los males, como la ha realizado alguna vez la imaginación popular, apenas sí encontramos otra cosa que placeres estéticos, lo único que nos queda para constituir una felicidad sin ataduras.

Es éste, también, otro rasgo modernista de Santayana: el privilegio de la belleza para dar sentido a la vida. Y, desde la belleza, logra superar la dimensión positivista que late en buena parte de su pensamiento, con lo que se abre al misterio de la vida humana (Abellán, J. L., O. C., 38-39). Sin ser un metafísico, Santayana tampoco se aviene a una explicación meramente sensualista de la existencia. Es la belleza la que posibilita aquí un equilibrio: a la vez que se apoya en lo sensible como vínculo con lo real, no se deja encerrar en su inmanencia; más bien, se abre al ámbito de la belleza y de otros valores sin llegar a elaborar ilusiones metafísicas. La belleza se constituye, así, en un ámbito pleno de ilusión y contenido que da paz y sentido a la existencia.

Dentro del horizonte estético, pone especial énfasis en la poesía. En sus obras Interpretaciones de poesía y religión (1900), y Tres poetas filósofos (1910), muestra cómo el sentido culminante de su obra es una altísima valoración del conocimiento como poesía. Ésta es, para él, no sólo el medio de expresión preferido por su temperamento, sino el resultado de sus más profundas especulaciones. En la poesía, la imaginación adquiere el tratamiento más adecuado de los símbolos que dan sentido a la vida (Abellán,

J. L., O. C., 32-33).

El sentido de la belleza es superior al de la religiosidad, por cuanto ésta es vivida e interiorizada desde la sensibilidad estática. Los dogmas religiosos tradicionales no son verdades dogmáticas; la vida de Cristo escrita por los evangelistas no es un relato históricamente riguroso. Todas esas realidades son bellos poemas cuyo carácter simbólico tienen como función fomentar el sentido místico de la existencia. En este sentido, Santayana entronca con la tradición religiosa española cuyo foco de emanación fue Ávila con su talante místico y religioso.

Por último, el quinto volumen se titula Reason in Science. Santayana aborda el tema de la ciencia en el contexto histórico-filosófico del momento: el enfrentamiento de la ciencia con la religión. Su materialismo de base le exigía valorar adecuadamente el conocimiento científico. La ciencia era, para él, por un lado, una manifestación importante de la imaginación como facultad cognoscitiva, y, por otro, una exigencia ineludible del momento. En este sentido, la ciencia es expresión del progreso humano ya que, a través de ella, el hombre va descubriendo nuevas verdades que van acumulándose y cambiando su visión del mundo. Así la ciencia es, también, producto de la "fe animal', la cual actúa como fuerza que impulsa a un progreso sin fin. Pero es, en la ciencia, donde la "fe animal' llega a ser crítica de sí misma por el alto desarrollo al que ha llegado aquélla.

Para terminar esta parte, habría que decir algo de lo que Santayana entiende estrictamente por filosofía. En una línea acorde con su pensamiento, la filosofía disfruta de una cierta autonomía vital. Los sistemas filosóficos son, también, fruto de la fe animal y de invitación a la acción. Por esa autonomía vital se entiende que la vida de la razón en el hombre formaría un

mundo aparte, dentro del desarrollo general de la vida. Los diversos sistemas filosóficos serían formas concretas de la vida iluminadas por la razón imaginativa. Y esto abre, justamente, a la segunda etapa de su pensamiento, los reinos del ser, en cuanto reflexión sobre la estructura y bases de todos los sistemas filosóficos.

6.3.4. Segunda parte de su filosofía: Los reinos del ser o mundo de las esencias

La otra gran obra filosófica de Santayana es Realms of Being en que trata de expresar el mundo de las esencias. Está dividida en cuatro volúmenes que corresponden, justamente, al tratamiento de cada una de esas esencias o reinos del ser: esencia, materia, verdad y espíritu. Con esta obra, Santayana no pretende crear un nuevo sistema filosófico, sino revisar las categorías del sentido común; es, dice él mismo, "un sistema personal y de última moda, sin ser original; y en algunos lugares extravagantemente metafísico, como en el caso del reino de la esencia..." (Realms of Being, 826). No es, pues, un nuevo sistema filosófico, sino una reflexión ontológica que le sirvió a Santayana de reducto solitario a su espíritu libre.

A) El reino de la esencia

El primer volumen de la obra se titula The Realm of Essence (1927). ¿Qué son las esencias? Son aquel producto de la mente que el hombre elabora para trascender la estructura meramente material de los hechos. Superado el reino de los hechos, el hombre accede a un mundo de esencias que son ideas imaginativas de cada uno al interpretar la realidad, que se liberan, así, de su condición espacio-temporal. Esas ideas que fabrica la mente se expresan en términos que describen esos objetos que no tienen existencia real alguna: "Estos términos con los que se describen los objetos y que son tan

desemejantes de las mismas cosas que pretenden significar, son puramente espaciosos, arbitrarios e ideales: sean visuales, táctiles, auditivos o conceptuales, esos términos son esencialmente palabras... A esta infinita multitud de formas o términos ideales la llamo yo El reino de la Esencia" ("Preface", Realms ofBeing, VIII).

Estas "esencias imaginadas" son, en primer lugar, un mundo infinito y total. Es un catálogo de los caracteres que poseen o que poseerían las cosas si existieran. Por tanto, son infinitas en número y neutrales en valor. Por consiguiente, aunque se parezcan a las ideas platónicas, carecen del estatuto ontológico de éstas. En segundo lugar, son individuales, sin posibilidad de cambios, equívocos o mezclas; en ellas no se da el flux que se da en la existencia (ibíd., 18). En tercer lugar, son universales y, por ser delimitadas y conclusas en sí mismas, no encierran relación alguna con ningún orden espacial o temporal; o sea, son universales no por las muchas concreciones que puedan tener en el curso de la naturaleza, sino por su misma individuación interna.

No son formas existentes que constituyan el fondo de todo acto transitorio. Más aún, no son seres posibles ni un producto poético, ni las formas de las cosas a la manera geométrica; tampoco son abstracciones como las matemáticas, ni términos generales en cuanto pueden repetirse en sucesivas manifestaciones de la existencia; no son ideas activas, ni sensaciones ni pensamientos. Solamente se pueden llamar "ideas" en el sentido de ser algo abierto a la consideración. En una palabra, las esencias son universales significativos y sólo eso. En definitiva, Santayana, descontento del puro pragmatismo empirista, anduvo cerca de hallar los conceptos universales, pero tampoco llegó a ellos dada su postura antimetafísica (Alejandro, J. M., O. C., 28-29).

El mundo de las esencias permite trascender el plano superficial, primario y agobiante de la existencia para acceder a un reducto filosófico lleno de paz espiritual:

> Así un espíritu iluminado por el escepticismo y curado de dogmas altisonantes, un espíritu que toma todos los informes a título de inventario y está libre de toda atormentadora ansiedad, sobre su propia fortuna o existencia, encuentra en la multitud de las esencias una soledad muy dulce y maravillosa (Scepticism and Animal Faith, 1923: 76).

B) El reino de la materia

El tema de la materia se trató al hablar del materialismo como estructura básica del pensamiento de Santayana. El flux of matter es el fin de toda filosofía natural: "Ese es el sueño de todo filósofo natural, describir el mundo desde su principio, si es que tuvo principio, seguir todas sus transformaciones" (Realms of Being, 194).

El mundo de la materia es la contraposición del mundo de las esencias. Aquí Santayana diseña una amplia cosmología que choca con las afirmaciones de la religión acerca del mundo; lo que las religiones tienen como fuerzas sobrenaturales, para Santayana, son lisa, y llanamente, fuerzas naturales que no están al alcance de la experiencia ordinaria. La cosmología de Santayana es un reto al dogmatismo, a la fe religiosa o supersticiosa. Su punto de vista, en este problema, es spinozista: la sustancia es el principio que pone en evidencia el universo y su acción: "La sustancia es ese oscuro principio de la existencia, esa sustancia es el suelo, la tierra, el médium, la fuerza creadora que secretamente determina una acción..., es el fundamento de todos los cambios espontáneos" (Realms of Being, 206-207).

Frente al mundo de las esencias que se nos da por la intuición, tenemos el de la sustancia que es exterior no sólo al pensamiento que la pone, sino al órgano que la percibe; la sustancia tiene partes y constituye un espacio físico. Pero, además, la sustancia cambia, deviene; por tanto, es una corriente o flujo que incluye una sucesión, que constituye un tiempo físico. Las acciones motivan reacciones en distintas fases, lo que hace que la sustancia esté distribuida de manera desigual. En resumen, la sustancia es externa, espacial, temporal, distribuida en partes y en perpetuo devenir (Realms of Being, 202-203). En definitiva, la materia es la sustancia del universo y la realidad es sólo la concreción del flujo de la materia (Alejandro, J. M., O. C., 321).

C) El reino de la verdad

El segundo volumen de Realms of Being, es The Realm of Truth. Se trata, aquí, de las consecuencias que, en el orden del conocimiento, plantean los principios expuestos en el reino de la esencia y en el de la materia. Es el problema de la verdad. El capítulo primero de The Realm of Truth lleva este título: "No hay verdades necesarias". Toda verdad es un reflejo de la existencia; por tanto algo relativo; la verdad es descripción de la existencia. Siendo ésta algo relativo y contingente, también lo será aquélla (Realms of Being, 407-408). La verdad, por tanto, admite diversas perspectivas, intenciones y modos de abordar la existencia. Al unir la verdad con el devenir existencial, aquélla se convierte en algo tan variable y relativo como ésta. La vida humana pide un ajuste entre el orden empírico y el ideal y aquí radica la verdad. La semejanza con el planteamiento del empirismo en este punto salta a la vista (Alejandro, J. M., O. C., 324).

¿Qué es la verdad? Santayana afirma: "La verdad significa propiamente la suma de proposiciones verdaderas; el total sistema ideal de cualidades y

relaciones que el mundo ha ejemplificado..." ("Preface", The Realm of Truth).

La verdad tiene relación inmediata con el hombre como ser vivo y como animal que ha de adaptarse continuamente al mundo para seguir viviendo. La verdad absoluta sería una paralización, una inmovilización del sistema total y de la vida. Sería detener en seco el fluir de la realidad y estereotiparlo en caracteres fijos. La posesión de la verdad absoluta es incompatible con el vivir, pues estar vivo es gozar de una perspectiva y la verdad absoluta es la negación de la perspectiva:

> Un observador, que forma parte del mundo que observa, debe tener una particular situación en él; no puede estar igualmente cerca de todo, ni ser interior a nada, salvo a sí mismo; del resto sólo puede tomar vistas, abstraídas de acuerdo a su sensibilidad y escorzadas según sus intereses. Los animales, que supongo yo que están dotados de una filosofía adecuada, no poseen sin duda la verdad absoluta. Leen la naturaleza en sus idiomas par ticulares. Su imaginación, como la humana, es sin duda incapaz de habérselas con todas las cosas a la vez, o inclusive con la totalidad de algo que sea natural. La mente no ha sido creada para que descubra la verdad absoluta (Los reinos del ser, México, FCE, 1959: 13).

Este texto es elocuente para aclarar en pocas y medidas palabras el alcance de la verdad. Las únicas verdades posibles para el hombre son parciales, concretas, perspectivas determinadas que se fundan en la experiencia. Esto supone la fe animal en la existencia del mundo y la posibilidad de acceder y vivir en él. La vida animal del hombre le induce pues a creer en los objetos, a llegar a ellos como soporte de su propia existencia; de esta manera, posibilita

su actividad e inserción en el mundo para desarrollar su vida.

D) El reino del espíritu

El cuarto y último capítulo es The Realm of Spirit. Para no llamarse a engaño en un pensador materialista como es él, Santayana previene de antemano sobre el significado que tiene la palabra espíritu. Aunque él sea un poeta y tenga afecciones místicas, es un materialista convencido. El mundo del espíritu no es para él otro diferente a éste ni una realidad metafísica recóndita que anime el universo. He aquí sus palabras:

> Lo que yo llamo espíritu es solamente aquella luz interior de actualidad o aquella atención que inunda toda vida mientras el hombre vive en la tierra. Hablando crudamente es la misma cosa que la sensación y el pensamiento, y que puede ser llamado conocimiento o sentido. Puede identificarse con la pensée o la cogitatio de Descartes y Spinoza (Realms of Being, 549).

Concibe pues el espíritu no como una sustancia o poder físico, sino como un foco personal y moral de la vida. Dentro del fluir de la materia, que es la naturaleza, el espíritu es como una llama que participa de la contingencia y limitación de la existencia, pero que tiene el privilegio de hacerla consciente en el hombre; como consecuencia de esto, emerge en cada individuo un punto de vista del universo (Reims of Being, 555).

Concretando más la definición de espíritu, Santayana dirá que tiene una naturaleza intelectual, y que es indivisible, intangible e inaccesible desde el exterior. Hay un impulso que lleva a falsear la naturaleza del espíritu dándole formas concretas como espectros, fantasmas, recuerdos de personas vivas o muertas, etc. Estas cosas son productos de una imaginación viva que produce

sueños, fantasmas, fenómenos, etc. Nada de esto es el espíritu. Éste es "una fuerza invisible, es decir, la actualidad vital, intelectual y moral de cada momento; la fruición moral de la viva física, el testigo de la danza cósmica" (Realms of Being, 561-562).

Esta noción de espíritu produce, en Santayana, un animismo cósmico. Siendo profundamente antisubjetivista, rechazó el idealismo cósmico proyectado tanto por el subjetivismo germánico como por el brahamánico hinduista; ambos crearon un animismo visionario, mientras que Santayana quiere un cosmos animado por el espíritu. Para él, la materia es el medio que distribuye el espíritu, ya que la sustancia de éste es materia. El espíritu se difunde universalmente no por sí mismo, sino por la materia, con la que está indisolublemente unido. En sí mismo, el espíritu no es una sustancia separable del acto de sentir o pensar; es decir, en sí mismo, no tiene realidad, pero, en la materia, se descubre la potencialidad del espíritu que consiste en una indefinida capacidad para registrar e informar la experiencia (Realms of Being, 573 y ss.).

Fuera de este animismo cósmico, no se dan más que símbolos literarios: alma, psique, libertad, intuición, etc. Santayana está cerca, en este punto, del pensamiento de Schopenhauer: antes se hablaba del alma del mundo, pero hoy hay un término mucho más preciso, la voluntad: este término simboliza todas las fuerzas de la materia: las que van desde la actividad de la molécula a las estrellas más remotas. El espíritu, en Santayana, es expresión de la voluntad; el alma, en cambio, es un momento particular de aquélla. La voluntad es el símbolo del flujo universal de la materia (Alejandro, J. M., O. C., 326-327).

6.3.5. Conclusión

Vista en su conjunto, la obra de Santayana es una síntesis original deslumbrante. Es capaz de conjugar la luz apolínea de la cultura mediterránea con el áspero pragmatismo de James. Impregnó de misticismo y poesía el craso naturalismo que fundamenta su pensamiento filosófico. Su verdadero nervio filosófico es un sincretismo que vincula el pragmatismo relativista, con el materialismo más inflexible. Santayana es, a la vez, español y norteamericano; su obra, en ese sentido, es una síntesis del genio de ambas culturas. Como dijo Bertrand Russell, quien lo trató asiduamente durante algún tiempo, si el entorno de Santayana fue americano, sus gustos y preferencias fueron, fundamen talmente, españoles. De hecho, en el mundo de habla inglesa, fue considerado como una especie de huésped permanente y familiar pero extranjero, al fin y al cabo. En ese sentido, se podría vincularlo al resto de los filósofos españoles exiliados, sobre todo, en América, aunque su exilio no se debiese a causas políticas o religiosas, sino familiares. Esto, por una parte, le abrió personalmente al pensamiento de otra cultura; por otra, actuó como un resorte para paliar el secular aislamiento español. En todo caso y como resumen final, el pensamiento de Santayana asume el pragmatismo naturalista americano y lo impregna de un espíritu humanista y espiritual típico del pensamiento latino, en especial del español. Ese materialismo está inmerso en un vitalismo dinámico, animado por el espíritu aunque éste sea una dimensión intrínsecamente vinculada a la materia. Una vez más, aparece aquí ese rasgo estructural del pensamiento español: realismo impregnado de la más alta subjetividad. La vena mística y poética recubre el pragmatismo de un alma que se despega de ese ras de tierra utilitarista. La misma religión, desvinculada de dogmatismo y trascendencia, aparece como el aroma que embellece y dulcifica la dureza de la existencia. El sistema filosófico de Santayana es una expresión nueva y original de esa armonía entre espíritu y materia que es consustancial al carácter español.

6.4. Selección de textos

6.4.1. A.Amor Ruibal

El universo es un conjunto correlacionado

> No de otra suerte, que la evolución orgánica del universo y la dinámica de todas sus actividades con las leyes que en él se manifiestan, revelan y exigen una correspondencia de elementos, que se enlazan por relación de naturaleza anterior, lógicamente por lo menos, a las resultantes de dichos elementos, así la evolución cognoscitiva efectúase siempre sobre la base de una correlación ontológica, a que los seres cognoscibles y cognoscentes aparecen preordenados por condición interna y substancial.
>
> Este momento prelógico, es la génesis de las funciones de adquisición cognoscitiva, y actuación primaria de las facultades; lo cual hace, que jamás acto alguno reflejo sea capaz de fundar el conocimiento, porque siempre incluiría aquello mismo que se intentase establecer, y es lo que anula todo el procedimiento constructivo de los sistemas a priori (Los problemas fun damentales de la filosofía y del dogma, Santiago de Compostela, Edición del Seminario Conciliar, 1934, vol. IX, 16-17).

El ser de los objetos se reduce a relaciones y elementos relacionados

> 214. El ser de los objetos se reduce a un doble factor constitutivo: las relaciones de sus elementos, y los elementos relacionados para constituir una entidad determinada. Toda esencia, toda naturaleza, se constituye mediante esos dos factores. Y los elementos relacionados,

pueden considerarse reduplicativamente como relacionados, o simplemente como materia, que se ofrece presente a nosotros. Esta última percepción es la propia del conocimiento sensible. Las dos primeras son peculiares de la intelección (ibíd., vol. VIII, 160).

Los seres se constituyen por sistemas de relación

83. Cada realidad individual constituye por lo dicho un sistema entitativo, donde la multiplicidad de relaciones se desenvuelve sobre una base relativamente absoluta, y da también por resultante otra unidad compleja, susceptible de entrar en un sistema más alto de entidades como factor relativo respecto de ésta, sin dejar por eso su propia individualidad.

Un árbol, por ejemplo, no sería definible, si en él no se distinguiesen raíces, tronco, ramas, hojas, etc.; y aunque estos elementos tienen un valor relativamente absoluto, cuando se consideran como algo real y entitativo, ellos no serían cosa alguna en orden al concepto de árbol, si no apareciesen en un aspecto de mutua relatividad, esencial al objeto, que hace no se definan ni tengan valor real las raíces, sino en orden a árbol o planta, ni el tronco, sino es ordenado a sus raíces y ramas, ni éstas sin referencia a hojas y tronco, etcétera.

84. De esta suerte, no sólo las cualidades, sino los factores entitativos, aparecen fundados en relaciones, las cuales condicionan a un tiempo la realidad y la cognoscibilidad de las cosas. Y a su vez estas cosas, si entran en un nuevo y más amplio sistema de realidades, aparecen despojadas de su representación absoluta, para integrar en forma relativa la nueva unidad a que se subordinan. Las

piezas de un reloj aisladas y consideradas como trozos de metal, no son lo mismo, ni en sí ni en su concepto, como constituyendo el todo armónico en el sistema del reloj; y las piedras de un edificio dejan de aparecer como tales, cuando es el edificio en sí, y no los elementos aislados y relativos a su conjunto, lo que se considera y define.

La alternativa entre lo absoluto y lo relativo, lo mismo en la constitución de cada ser concreto, que en su coordinación de sistemas de seres hasta la integración del Universo, hace converger el espíritu hacia la unidad que determina en cada ser, no sólo la individualidad, sino también la inteligibilidad o esencia (ibíd., vol. IX, 56-57).

La sustancia es la permanencia de relaciones objetivas

703. Según esto, la substancia no es más, que la permanencia de relaciones objetivas en el ente, que sostienen la identidad del mismo en medio de las modificaciones actuales o posibles. Esta permanencia está regida por las leyes peculiares de cada ente.

Id.: Ens quod per se est, neque indiget alio tanquam subjecto".

704. Se define también la substancia: "el ente en sí, que no necesita de otro como de sujeto". Ens quod per se est, neque indiget alio tanquam subjecto. Esta definición, que es más amplia y completa que la anterior, pues abarca lo mismo el ente finito que el infinito, supone dos cosas: 1.0 que existen entes que necesitan de otro como de sujeto; 2.° que el ser per se, o sea el no existir en otro, incluye la existencia substancial. Y, ni lo primero, ni lo segundo, puede sostenerse (ibíd., vol IX, 494).

El universo es dinámico

786. Por esto mismo, entre los seres finitos reprodúcese la continuidad del dinamismo, y no existe ningún ente que no sea capaz de influir causalmente en otro, ni de recibir la influencia de todos. La causalidad que es misteriosa en sí, es como los orígenes de las cosas, lo más amplio y lo más constante. Ella se manifiesta entre la materia y la materia de una manera evidente; y de igual suerte aparece en las regiones del espíritu, entre el espíritu y la materia, porque el espíritu como la materia constituyen elementos, que aunque diversos, integran la obra de la creación en su relación constante. Esta integración se manifiesta, no sólo en la mutua exigencia de que, dado un orden de seres y de operaciones, a él debe responder un orden de percepciones en un orden de seres capaces de advertir aquella causalidad, sino también en toda la gradación de causalidades que están fuera de la causalidad puramente material (ibíd., vol. VIII, 513).

El proceso evolutivo en el universo

578. La actividad, a su vez, en el efecto, que según lo dicho puede aparecer entitativa y activamente superior a la causa, sigue el mismo proceso, en su orden, que el señalado en la fuente de su procedencia, bajo la complejidad de concausas o actividades que le dan nuevo impulso, y con ello determinan otro grado mayor de perfección en el efecto, y en los efectos sucesivos que se sigan del anterior. Así se explican las series de evoluciones perfectivas que aparecen dentro de cada sistema de realidades en el universo.

579. La constitución primera de la materia inorgánica,

indiscernible y caótica, pasa en virtud de esa manera de transformaciones (que no son, ni pueden ser desde el punto de vista filosófico, sino expresión del nexo de causas y efectos) a constituir el conjunto maravilloso de los mundos que pueblan el espacio y constituyen el universo (ibíd., IX, 413).

El hombre está constituido por diversos elementos compenetrados

184. Las operaciones psíquicas del hombre no son jamás operaciones puramente psíquicas, como las operaciones de la sensibilidad no son en ningún caso puramente sensibles. El hombre es algo así como una pirámide constituida con elementos diversos que se compenetran, cuya base es de substancia corpórea, de vida vegetativa y de vida sensitiva, en cuya cúspide está el espíritu, que se apoya, informa y es informado por los elementos inferiores (ibíd., vol. VIII, 141).

La explicación del devenir es que es ser por participación

264. La razón del no ser en los entes contingentes está en su mismo ser relativo, y es como el constitutivo íntimo de la relatividad. Toda perfección, en efecto, se enuncia de una manera como perteneciente al ente que la posee por su esencia, y de otra como perteneciente al ente donde sólo constituye una propiedad.

Una cosa es ser la misma sabiduría, por ejemplo, otra cosa es ser sabio, o participar de la sabiduría; una cosa es ser la justicia o la bondad mismas, y otra ser justo y bueno, que de suyo pueden ser accidentes en el sujeto de quien se prediquen estas cualidades. Y esto acontece igualmente con el ser en los entes; una cosa es ser por su

propia esencia, de suerte que ésta exija intrínseca y necesariamente el ser en la plenitud de su propiedades, y otra es ser, no por intrínseca necesidad, sino por participación comunicada libremente. Y así cómo el que es justo y bueno, no puede por esto sólo decirse que es la justicia ni la bondad, antes por esto mismo que es justo y bueno (por participación) ha de decirse, que no es la justicia ni la bondad, de igual suerte de aquellos entes que no son el ser mismo puede decirse que por su esencia no son el ser, aunque están lejos de identificarse con la nada. Tienen una participación del ser, y el ser participado es justamente la exclusión del ser propiamente tal, que se halla en el ser absoluto, y por consiguiente, es eso lo que determina el no ser de lo contingente (ibíd., vol. IX, 178-180).

Las facultades y el objeto constituyen un engranaje relacional

Las facultades y el objeto que las actúa constituyen un medio total en orden al fin cognoscitivo, ordenándose entre sí como el engranaje de dos ruedas de una misma máquina. De aquí que, la una es el más perfecto complemento para la otra, y ninguna es más o menos perfecta sin la otra, sino que simplemente no tienen valor sino coexistiendo; por eso, sólo puede hablarse de perfección o imperfección cognoscitiva en cuanto se tomen simultáneamente ambos elementos, y se aprecien como medio de verdad, comparado con otros medios totales (ibíd., vol, VIII, 138).

El conocimiento es relativo

107. Las relaciones, que constituyen leyes del ser en las cosas, constituyen también leyes de su conocimiento en nosotros; y las ideas no se formulan sino como expresión de cualidades, de igual

suerte que éstas no aparecen sino en función de relaciones o elementos en relación, sobre los cuales actúa el espíritu su virtud asimiladora y reproductora a la vez (ibíd., vol. IX, 71).

Diferencia entre conocimiento sensible e inteligible

El conocer sensible se ejerce sobre el conjunto del objeto en sí mismo, o sobre una de sus cualidades, o sobre una parte del objeto; pero siempre bajo la forma común de cosa, sin distinguir en ella relaciones, y por lo mismo sin establecer definición alguna del objeto o de la propiedad sobre que recae el ejercicio de los sentidos. Es lo que se efectúa siempre en la imaginación, en el tacto respecto de su objeto, en la vista en cuanto a los colores, el oído en orden a los sonidos, etc.

225. El conocer inteligible ejércese sobre los elementos del orden sensible, en cuanto relacionados, y en cuanto la relación determina su ser formal, haciéndolos aptos para ser formulados en un juicio, y fundidos en la unidad de una idea, como lo están en la unidad de la cosa. Es lo que se ejecuta desde que el objeto presente como cosa al orden sensible, se hace presente y causa en el orden intelectual el ejercicio mental que determina el ser de la cosa, o qué cosa sea la ofrecida primero en la forma sensible (ibíd., vol. VIII, 166-167).

6.4.2. J.Santayana

La materia, principio de toda existencia y condición de las cosas

Existe un prejuicio en algunos medios, contra la palabra Materia... La Materia parece una depravación para el moralista amargo, porque

con frecuencia es la Materia algo enojoso y ocasión de imperfección o conflicto entre las cosas. Mas desde un punto de vista más amplio la Materia es un bien, ya que ella es el principio de la existencia; ella contiene en su potencialidad todas las cosas, y por eso es la condición de todas sus excelencias y perfecciones posibles.

En Metafísica, con toda la dificultad contra la Materia, no consiste en que ésta sea una cosa mala y depravada; sino que es una cosa superflua, incognoscible; más aún, inexistente. Yo pude haber evitado con toda facilidad ciertos antagonismos, sólo con haber dado a la Materia un nombre más elegante y conforme con la moda, y hablar del reino de los acontecimientos, del espacio-tiempo, o de la evolución... Pude haber llamado al reino de la Materia simplemente naturaleza. Pero naturaleza, acontecimiento, espacio-tiempo y aun evolución (cuando ésta significa simple cambio), son términos exclusivamente indicativos, sin contenido de análisis ontológico... Si hubiese evitado la palabra Materia, en tal efugio hubiese habido una especie de traición, no precisamente contra la Materia misma, ya que siendo desconocida en su esencia íntima, puede ser representada como imagen del sentido o del pensamiento, como "ídolo" o como "diablo"... Hubiese sido una traición al espíritu, a la verdad, a la esencia... ("Preface", The Realms of Being, Nueva York, 1942: 183-184).

El naturalismo como punto de partida

La necesidad del naturalismo, tomada como fundamento de toda seria opinión ulterior, fue un hecho claro para mí desde un principio. El naturalismo puede ser, en rigor, criticado; y yo estaba no sólo

intelectual sino emocionalmente dispuesto a criticarlo y a vacilar entre una metafísica religiosa y el solipsismo. Pero, si se condena el naturalismo, no queda en el mundo real punto alguno de aplicación al supernaturalismo, y el edificio entero del conocimiento humano se derrumba, puesto que en ese caso las percepciones serían incapaces de transmitir el dato de ninguna realidad y los juicios no tendrían un objeto trascendente. Así, pues, se me antojaba auténtica, y más sólida, la reconstrucción histórica practicada por Taine, que es un empedernido materialista, que no la de Hegel y su escuela, cuyo naturalismo, aunque implícito en todo momento, se hallaba disfrazado y deformado por una dialéctica impuesta por el historiador, y que en el mejor de los casos sólo servirían para simplificar su perspectivas dramáticas prestándoles un absolutismo ficticio y un cierto tinte de moralidad (Diálogos en el limbo, Buenos Aires, Losada, 1960: 133-134).

La razón como historia de la imaginación

Trata de ser este libro una historia sintética de la imaginación humana, en la cual se distinguían expresamente aquellas fases que manifiestan eso que Herbert Spencer llamaba la coordinación entre las relaciones interiores y exteriores; en otras palabras: la adaptación del hábito y de la imaginación a los acontecimientos materiales y a las contingencias. Por otra parte, como mi tema era precisamente la imaginación, no me vi obligado a salir del ámbito subjetivo. Traté de describir, no lo que eran Dios o la Naturaleza, sino las ideas que de Dios o de la Naturaleza han sido engendradas por la mente humana. Además, esas ideas no me atraían por sí mismas, como sucedería en una disciplina de poesía pura o de erudición, pero aspiraba a

conocerlas en su génesis natural y en su significación verdadera, puesto que yo sostenía que toda la vida de la razón era engendrada y regida por la vida animal del hombre en el seno de la Naturaleza.

Las ideas humanas tenían, de acuerdo con esto, un valor simbólico, sintomático y expresivo. Eran las notas íntimas que las pasiones y el arte de los hombres hacían resonar, y llegaron a ser racionales, en parte por su armonía vital y recóndita (pues la razón es una armonía de pasiones), y en parte también por su conexión con los hechos exteriores y las contingencias (pues la razón es asimismo una armonía de la vida interior con la ver dad, con el destino). Me interesaba, por consiguiente, descubrir qué clase de sabiduría puede ser alcanzada por un animal cuya mente es por completo poética, y hallé que no podía estar en la falta de sinceridad que supone rechazar la poesía a favor de una ciencia que se pretende esclarecida y literalmente cierta. La sabiduría consistía más bien en tomarlo todo con un cierto buen humor, con un granito de sal. En la ciencia había una parte de poesía penetrante, inevitable y variable, y que era estrictamente científica, sólo en la medida en que contenía una relación próxima y perseverante con el mundo en torno; en un principio, por su origen en la observación y, finalmente, por su aplicación en la acción misma. La ciencia era el acompañamiento intelectual del arte.

Había aquí una especie de pragmatismo; el mismo pragmatismo que he tratado de exponer con más claridad en uno de los Diálogos en el limbo con el título de Locura normal.

La mente humana está hecha para soñar despierta y sus sueños se

hallan en armonía con lo que los rodea y con su destino; pero sólo por la censura exterior que sobre ellos ejerce el Castigo, cuando esta conducta lleva al mal, o la Conformidad, cuando lleva al bien. Puede, en este último caso, establecerse una cierta correspondencia entre una parte y otra de un mismo sueño, o entre sueños de mentes distintas, y así crear el mundo de la literatura o la vida de la razón. No estoy seguro de que esta idea de una locura firme y contenida no se halle entre los trece pragmatismos clasificados como tales. Lo que sí creo probable es que yo haya llegado a él bajo la influencia de William James; a pesar de lo cual, la aparición de su libro Pragmatismo, al mismo tiempo aproximadamente que mi Vida de la razón, me produjo una violenta sacudida Yo no podía admitir esta manera de hablar de la verdad; y la sustitución sistemática de la psicología humana (lo que yo considero la locura normal) por el universo, en el cual el hombre no es más que un incierto animal enmarañado, se me antojaba una confusa reminiscencia del idealismo; no me parecía serio (Diálogos en el limbo, 138-140).

Sobre el origen de la razón

La razón nació, tal cual se ha descubierto, dentro de un mundo ya maravillosamente organizado, donde tuvo por precursora lo que se denomina vida, por sede un cuerpo animado de inusitada plasticidad y por función armonizar los mudables instintos y sensaciones de ese cuerpo con todos los demás cuerpos y con el mundo externo, del que dependen. Sólo surgió cuando la voluntad o energía consciente, que parece acompañar cualquier modificación de la inercia de los cuerpos vivos, comenzó a responder a los objetos representados y a mantener esa inercia, no de manera absoluta merced a la resistencia, sino sólo

relativa e indirectamente, merced a la actividad. La razón advino, pues, en la última etapa, de una adaptación cumplida hasta entonces por procesos irracionales e incluso inconscientes. La precedió la naturaleza, con toda esa fijación de impulsos y condiciones que suministran a la razón sus tareas y su point-d'appui. Ello, no obstante, tal matriz o cuna de la razón sólo externamente pertenece a la vida. La descripción de las condiciones implica su previo descubrimiento y un historiador provisto de múltiples datos y analogías de pensamiento. Estos recursos científicos se hallan ausentes en aquellos primeros momentos de la vida racional, que ahora deseamos evocar; así como el primer capítulo de la historia humana, no requiere referencias precisas de astronomía, psicología y evolución animal, tampoco el primer capítulo de las memorias de la razón, exige la descripción de su medio ambiente real [...].

El fondo originario de la razón reside pues en lo inmediato, pero lo que la razón extrae desde allí es impulso y poder para elevarse por encima de su fuente. Es la perturbada inmediatez misma lo que halla, o al menos busca, su paz en la razón, a cuyo través vislumbra cierta especie de permanencia ideal. Cuando el flujo tiende a formar un remanso, y a conservar mediante la respiración y la nutrición lo que llamamos una vida, depara cierto grado de firmeza y cierto objeto para el pensamiento y deviene en alguna medida, como el arca en el desierto, una móvil morada para la eternidad.

La vida comienza a tener cierto valor y continuidad tan pronto como hay algo definido que vive y algo definido para qué vivir. La primacía de la voluntad tal como la concibieron Fichte y Schopenhauer es una forma mítica de señalar esta situación.

Naturalmente, una voluntad puede carecer de ser por la ausencia de realidades o ideas que le indiquen la dirección a seguir y contrapongan las eventualidades que busca a las que evita; y al igual que el movimiento, la tendencia necesita un medio organizado que le haga posible en tanto que la aspiración y el temor implican un mundo ideal (La vida de la razón, Buenos Aires, Nova, 1958: 10 y ss.).

El reino de las esencias: definición

El estado, las facultades, las pasiones de los hombres no son idénticas entre sí, como no lo son los mismos hombres, y las imágenes que el reino de la materia deja en la imaginación tampoco pasan de ser semejantes. Cada observador constituye un punto de vista diferente. Así, un eclipse, aclara el filósofo, puede ser conocido desde puntos de vista diferentes, y expresado por diferentes términos; por ejemplo, por el cálculo matemático, por la observación ocular, por la memoria, por la descripción escrita, etc. Indudablemente todos estos términos son insuficientes totalmente para expresar los hechos del reino de la materia, tanto en su realidad material, como en sus cualidades. Y no constituyen más que un conjunto abigarrado de símbolos...

Estos términos con los que se describen los objetos, y que son tan desemejantes de las mismas cosas que pretenden significar, son puramente especiosos, arbitrarios e ideales: sean visuales, táctiles, auditivos o conceptuales, esos términos son esencialmente palabras. No poseen intrínsecamente sino un ser lógico o estético, ni sugieren la menor indicación sobre el acto material de hablar, tocar o mirar, que los produce.

Todos los términos posibles del discurso mental son esencias, que no existen en ninguna parte; igualmente ilusorias y quiméricas (visionary), ya que los produzca el sentido, el pensamiento o la más desbordante fantasía. A esta infinita multitud de formas o términos ideales la llamo yo El Reino de la Esencia ("Preface", The Realms of Being, VIII).

El reino de la materia: la naturaleza

El Mundo es viejo, y no puede haber cambiado mucho desde que apareció el hombre, pues de otra manera éste habría perecido. ¿Por qué entonces vivirá todavía sin una filosofía segura y suficiente? El equivalente de tal filosofía es probablemente hereditario en diversos animales, que no son mucho más antiguos que el hombre. Han tenido tiempo de tomar la medida de la vida, y se han impuesto una rutina de preferencias y hábitos que los mantiene como especie a flote; y es de creerse que, en la estación propicia, los visiten mágicas imágenes que para ellos son símbolos del mundo, o de los ciclos de su destino. A veces, entre grupos de hombres, se ha alcanzado un equilibrio de esta clase moral; en la India, en la China, bajo los regímenes musulmán y católico; y se debe tal vez a que están cansados de haber sido durante tanto tiempo juguete de diversos dogmas ignorantes y aventuras fortuitas, y que aspiran a vivir en armonía estable con la naturaleza, que la panacea del socialismo y otras panaceas ejerzan ahora tan extraña influencia en los corazones de los hombres.

De hecho, debajo de esos sistemas completos, que han pretendido ser universales, pero no lo han logrado, se encuentra realmente una muda filosofía humana, incompleta, pero sólida, que predomina entre

los pueblos civilizados. Todos ellos practican la agricultura, el comercio y las artes mecá nicas, valiéndose de instrumentos artificiales que en fechas recientes se han complicado mucho; y poseen necesariamente, junto con estas artes, el mínimo de cordura, moralidad y ciencia que se requiere para llevarlas a cabo y que el éxito alcanzado ha puesto de manifiesto. ¿No es bastante filosofía esta competencia humana? ¿No es, por lo menos el núcleo de toda filosofía, sólida? A pesar de toda la confusión superficial que reina en el mundo ¿no está la sabiduría universal del futuro recogiéndose solamente en esta competencia humana para la ingeniería, la química, la medicina, la guerra?

Así parecería, puesto que la clase de conocimiento que las artes suponen, aunque no puede ir muy lejos, es compulsorio, allí hasta donde alcanza y, siendo sancionado por el éxito, debe ser permanente y progresivo. Existe ciertamente un círculo de acontecimientos materiales que llamamos naturaleza, al que todas las mentes pertenecientes a la misma sociedad, responden en común. No responder a estos hechos quiere decir simplemente que se es estúpido y atrasado en las artes; los que exploran y dominan el medio que los rodea no pueden por menos de aprender lo que es. En este sentido, la capacidad o competencia supone una ilustración. Entre los espíritus que forman una sociedad moral, y pueden comparar su diversas opiniones, esta ilustración del experto es coercitiva, también por lo que toca al lego, por cuanto los mismos hechos se les enfrentan a ambos. Si no se enfrentaran a los mismos hechos, la comunicación entre ellos sería imposible o, si la comunicación existiera por acto de magia, no podría haber conflicto entre sus opiniones, ni mejoramiento de éstas, por cuanto no se referirían a los mismos

sucesos. Aun si cada uno se declarara competente y próspero en su propio mundo, nada sabría del mundo, de sus vecinos. Sus diversos espíritus serían tan sólo diversa o semejantemente brillantes como joyas sin que significaran nada los unos para los otros.

Si cualquier mente espera dirigirse a otra (o inclusive a sí misma) persuasivamente, como yo quiero ahora dirigirme al lector y a mis propios pensamientos, tiene por fuerza que suponer la existencia de un solo sistema de acontecimientos al que las mentes responden y que comprende sus respectivos cuerpos y acciones. Suponiendo la existencia de tal mundo común es fácil ver cómo pueden los animales adquirir conocimientos de él y comunicarlos. Los acontecimientos materiales despertarán en ellos intuiciones correspondientes a sus diversas situaciones, facultades y pasiones; y su naturaleza activa (puesto que son animales y no plantas) los obligará a considerar a muchas de las esencias, así dadas en la intuición, como signos del medio en que se mueven, modificándolo y siendo afectados por él. Esta suposición se justifica a cada momento en la práctica y establece, en los hábitos de todos los hombres en proporción a su capacidad, una adaptación adecuada al Rei no de la materia, y en su imaginación un cuadro satisfactorio del mismo ("Prefacio", Los reinos del ser, México, FCE, 1959: 7-8).

El reino de la verdad

Que las opiniones puedan ser más o menos correctas y tal vez complementarias unas de otras se debe a que hacen referencia al mismo sistema natural, cuya completa descripción, que abarcara la totalidad del pasado y del futuro, sería la verdad absoluta. Esta

verdad absoluta no es una opinión viva ni un juicio real, sino simplemente el segmento del reino de la esencia que la existencia ilustra. La cuestión de si una determinada esencia pertenece o no a este segmento (es decir, si una idea propuesta es o no verdadera) tiene una importancia trágica para un animal determinado a descubrir y describir lo que existe, o ha existido, o esté destinado a existir en su mundo. Rara vez dispone de tiempo para detenerse en la contemplación de las esencias, excepto en lo que atañe a su supuesta verdad; inclusive su belleza y su configuración dialéctica le parecen ser más bien triviales, a menos de que signifiquen hechos en el reino de la materia que rigen el destino humano. Por eso doy un nombre especial a este segmento trágico del reino de la esencia y lo llamo Reino de la verdad (Los reinos del ser, O. C., 14-15).

El reino del espíritu

El espíritu sopla donde quiere y continuamente deshace su propio trabajo. Este mundo de la expresión libre, esta corriente de sensaciones, pasiones e ideas que perpetuamente se encienden y apagan la luz de la conciencia, lo llamo yo Reino del espíritu. Sólo por amor a esta vida libre vale la pena alcanzar la comprensión de lo material y el conocimiento de los hechos. Para una criatura viviente, los hechos no son sino instrumentos; su vida lúdica es su verdadera vida. En sus días de trabajo, cuando está atento a la materia, es sólo su propio sirviente, que prepara el festejo. Se convierte en su propio dueño en sus días de fiesta y en sus pasiones deportivas. Entre éstas deben contarse la literatura y la filosofía y todo lo del amor, religión y patriotismo que no constituye un esfuerzo para sobrevivir materialmente. En tales formas de entusiasmo se da una gran dosis de

afirmación; pero lo que atestiguan no es realmente el carácter de los hechos externos de que se trate, sino tan sólo los usos espirituales hacia los cuales los orienta el espíritu (The Realms of Being, O. C., l).

6.5. Bibliografía

6.5.1. Obras de Á.Amor Ruibal

Amor Ruibal, A.: Los problemas fundamentales de la filosofía y del dogma, Santiago de Compostela, Editorial del Seminario Conciliar, 1934, 10 vols.

Cuatro manuscritos inéditos, Madrid, Gredos, 1964.

y junta de Galicia, Madrid, CSIC, 1995-999.

Baliñas, C. A.: "El legado filosófico de Amor Ruibal", en Revista de Filosofía, 67 (1958).

El pensamiento de Amor Ruibal, Madrid, Editora Nacional, 1968.

Barreiro Gómez, J.: Sistematización del Conocer-Ser-Tiempo, según Amor Ruibal, Madrid, Celta, 1965.

Fernández de la Mora, G.: "El correlacionismo de Amor Ruibal" en Los filósofos españoles del siglo XX, Barcelona, Planeta, 1987.

Gómez Ledo, A.: Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez, Madrid, 1949.

López Quintás, A.: "Facultad actual del pensamiento ruibaliano, en Pensamiento, 26 (1970).

Martínez Gómez, L.: "Amor Ruibal y monismo frente a frente", en Pensamiento, 27 (1971), 161-180.

Mateu, M.a D.: Amor Ruibal: Principios y categorías, Madrid, Universidad Complutense 1989.

'Amor Ruibal o la nostalgia de los principios metafísicos", en Pensamiento, 49, 194 (1993), 273-291.

Ortiz-Osés, A.: "El realismo filosófico español: Amor Ruibal y Zubiri", en Pensamiento, vol. 33, 129 (1977), 77-85.

Torres Queiruga, A.: Constitución y evolución del dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación, Madrid, Narova, 1977.

Noción, religación y trascendencia. O coñocemento de Deus en Amor Ruibal e Xavier Zubiri, Pontevedra, Real Academia Galega, 1990.

VVAA: Ángel Amor Ruibal en la actualidad. Xa Semana Española de Filosofía, Madrid, CSIC, 1973.

6.5.2. Obras sobre J.Santayana

Abellán, J. L.: George Santayana, Madrid, Ediciones del Orto, 1996.

Alejandro, J. M.: "Jorge Ruiz de Santayand', en Pensamiento, 9 (1953), 291-328.

Alonso Gamo, J. M.: Un español en el mundo: Santayana. Poesía y Poética, Madrid, Cultura Hispánica 1966.

Butler, R.: La vida y el mundo de j. Santayana, Madrid, Gredos, 1961.

Farre, L.: Vida y pensamiento de Jorge Santayana, Madrid, Cisneros, 1953.

García Martín, P.: El sustrato abulense de Jorge Santayana, Ávila, Diputación Provincial, 1989.

Izuzquiza, L: George Santayana o la ironía de la Materia, Barcelona, Anthropos, 1989.

McCormick, J.: George Santayana. A biography, Nueva York, Alfred A.Knopf, 1987.

Munson, Th.: The Essential Wisdom of Georfe Santayana, Nueva York, Columbia University Press, 1962.

Roy, D. K: The Philosophy of George Santayana, Calenta, Progressive Public, 1975.

6.5.3. Obras de J.Santayana

Santayana, G.: Character er Opinion inthe United States with Reminiscences of William james and Josiah Royce and Academic Life in America, Nueva York, R. & R.Clark, 1921.

Soliloquies in England and Later Soliloquies, Nueva York, R & R.Clark, 1923.

Some Turns of Thought in Modern Philosophy. Five Fssays, Cambridge, 1933.

El egotismo en la filosofía alemana, Buenos Aires, Imán, 1942.

Dominaciones y postestades. Reflexiones acerca de la libertad, la sociedad y

el gobierno, Madrid, Aguilar, 1953.

Los reinos del ser, México, FCE, 1959.

El último puritano, Barcelona, Edhasa, 1981.

Interpretaciones de poesía y religión, Madrid, Cátedra, 1993.

Tres poetas filósofos: Lucrecio, Dante, Goethe, Madrid, Tecnos, 1995.

Diálogos en el limbo, Madrid, Tecnos, 1996.

El sentido de la belleza. Un esbozo de teoría estética, Madrid, Tecnos, 1999.

Escepticismo y fe animal. Introducción a un sistema de filosofía, Buenos Aires, Losada, 2002.

La vida de la razón o fases del progreso humano, Madrid, Tecnos, 2005.

Platonismo y vida espiritual, Madrid, Trotta, 2006.

Winds ofDoctrine. Studies in Contemporany Opinion, http://www.gutenberg.org/ 17771/17771-h/17771-h.htm, 2006.

La tradición gentil en apuros. Ensayos sobre la filosofía en América, Madrid, Biblioteca Nueva, en prensa.

7
La Escuela de Madrid: José Ortega y Gasset

7.1. La Escuela de Madrid

Como se ha visto en los dos capítulos anteriores, la crisis de principios del siglo XX dio al traste con la mentalidad moderna tal y como la entendía el siglo XIX: positivismo puro, cienticismo racionalista, sentido inmanente de la vida, culto a lo experimental, visión mecanicista y biológica de la sociedad, etc. En este sentido, el siglo XX conlleva un pensamiento posmoderno. La Generación del 98 hizo suya esta crítica al siglo XIX, diseñando un plan específico en el que entraba tanto la renovación del pensamiento como su aplicación al problema de España. En esa misma línea, pero con otras ideas, trabajaron otros movimientos entre los que destaca la Escuela de Madrid que es el objeto de estudio de este capítulo.

7.1.1. La Generación del 14 y el proyecto de regeneración de España

En España, este rechazo de la mentalidad del siglo XIX fue llevado a cabo no sólo por la filosofía, sino, también, por el pensamiento literario y la cultura en general. La llamada Generación del 14, en literatura, que se denomina ordinariamente novecentismo, es expresión de este pensamiento posmoderno. En Cataluña, como veremos en el próximo capítulo, se denominará Noucentisme, y será la aportación catalana al impulso de renovación de

España.

Después de la Generación del 98, aparece la del 14 como su continuadora, con los mismos fines, pero con distintas perspectivas y afectando, igual mente, a los diversos ámbitos de la cultura española. Abellán resume en cuatro los rasgos característicos de esta generación. Primero se halla el europeísmo. Es el rasgo que mejor define a esta Generación del 14. Ortega, que es considerado como su exponente más cualificado, entiende Europa como el espejo donde debe mirarse España para rechazar su postración y tomar imitación del modelo. Es decir, Europa debe ser el método para purificar a España de todo exotismo y el fermento renovador que suscite la única España posible. La polémica de la europeización de España es la cuestión que late en el fondo de esta postura. La nueva Generación del 14 ha heredado de la del 98 el problema español, pero, frente a los rasgos tradicionales y casticistas de ésta, aquélla se reafirma en su mentalidad europeísta, ajena a todo nacionalismo e imperialismo. "Queremos una España en buena salud, nada más que una España vertebrada y en pie", dirá Ortega. Tal es el nervio de la polémica entre Unamuno y Ortega cuando el primero defiende la españolización de Europa y el segundo, la europeización de España. Pero ambos aspiran a lo mismo: la regeneración de España, problema que ya venía de lejos, pues este regeneracionismo enlaza con las propuestas regeneracionistas de Joaquín Costa, como se vio más atrás. Para Ortega, la regeneración de España equivale a su europeización, pues, si España es el problema, Europa es la solución. Este regeneracionismo, representado por Ortega, fue asumido por el resto de los miembros de la Generación del 14, pero cada uno lo llevó a su ámbito particular: Azaña, a la política; Picasso, al arte; Juan Ramón Jiménez, a la poesía; Américo Castro, a la crítica; Eugenio D'Ors - además de Ortega-, a la filosofía; Claudio Sánchez Albornoz, a la historia; Marañón, a la medicina; Pérez de Ayala, a la novela, etc.

El segundo rasgo es el valor de la razón. La polémica de la europeización llevaba implícita otra polémica sobre la razón y su sentido. Unamuno había defendido el sentimiento trágico de la vida como sentido final de ésta; para él, la razón está reñida con la fe, con la vida, y éstas son superiores a aquélla. Los miembros de la Generación del 14 defienden una razón europea. Es cierto que la razón, no sólo en España, sino en toda Europa, había entrado en crisis. El valor de la razón lógica que se había tomado como criterio absoluto de verdad, tal y como lo postulaban las ciencias físico-naturales, era más que problemático; más bien, esa razón era manca y deficitaria para la vida. Por eso, Ortega propone la "razón vital" que saca a aquélla de su unilateralismo lógico y la vincula, esencialmente, con la vida.

En tercer lugar, se encuentra el cientifismo. No es que la Generación del 14 quiera volver al cientifismo positivista del XIX. Se trata del valor de la ciencia, no como algo absoluto, sino como medio de progreso y regeneración. Es, pues, continuación del punto anterior. La razón deja de ser el valor indiscutible de referencia para convertirse en un instrumento de vida. España había sido un país con un retraso secular en el orden científico. Si Europa se ha desarrollado por su libertad de conciencia y su progreso científico, era necesario aplicar esto mismo a España. En ese sentido, Ortega y la Generación del 14 manifestaron su preocupación por el progreso de la ciencia en España, identificando europeización y dedicación a la ciencia. Dice textualmente Ortega: "Si Europa trasciende de alguna manera del tipo asiático, del africano, lo debe a la ciencia. Europa = Ciencia: todo lo demás le es común con el resto del planeta". A su vez, este movimiento de arraigo de la ciencia llevaba implícito un problema pedagógico: para extender la ciencia en España, hacía falta, primero, educar a unos pocos hombres en aquélla, suscitando la preocupación por ella. La Generación del 14 fue un grupo de hombres de ciencia, tomando ésta en sentido amplio; o sea, como un aspecto

decisivo del progreso y la cultura, no como una idolatría del positivismo.

En cuarto lugar, está el republicanismo. El proyecto de reforma induce a esta generación a una afirmación del régimen republicano frente a la rancia y tradicional unión del Trono y el Altar, de la monarquía y la Iglesia. La República se convierte, para ellos, en una forma de gobierno democrática y acorde con los tiempos, una estructura de gobierno recomendada por la ciencia política para abordar la modernización social y la convivencia civil; ésta permanecía demasiado marcada por estamentos inmovilistas más propios de tiempos pretéritos. Si la europeización llevaba, por un lado, a la ciencia, por otro, abocaba a la república como instrumento político. Los hombres de esta generación, que en el 14 fundaron la Liga de la Educación, en 1931; fundaron la Agrupación al Servicio de la República dirigidos por Ortega y Gasset, Gregorio Marañón y R.Pérez de Ayala. Casi todos ellos vieron en la República del 31 la oportunidad para realizar, definitivamente, el proyecto común (Abellán, J. L., Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días, Madrid, Espasa-Calpe, 1996: 556 y ss.)

A pesar de esta valoración de la ciencia por parte de la Generación del 14, su rechazo del siglo XIX y la modernidad que éste supuso fue tan contundente como el de la Generación del 98. Precisamente, la filosofía de Ortega va a insistir en la crítica a uno de los rasgos de la modernidad típico de la Europa del norte: su subjetivismo unilateral. A los pueblos mediterráneos, dice Ortega, les es difícil hacerse cargo del carácter peculiar de la subjetividad; ésta, que es la raíz de la modernidad, debe ser superada por otra idea más profunda y firme que la invalide. Esa nueva idea es, para él, la vida como realidad radical; es decir, el hecho primario no es el cogito cartesiano, sino el vivir. Ésta es la idea sobre la que ha de girar la nueva filosofía, la "razón vital", como forma y función de la vida. La razón es sólo

un islote en el mar de esa vitalidad primaria. Gracias a esta radicalidad de su pensamiento, Ortega supera el idealismo de la subjetividad nórdica, pero sin caer en el realismo ingenuo. La reducción del mundo a "conciencia" que hizo el idealismo queda superada por el carácter ejecutivo de la misma vida. En la teoría del conocimiento, para Ortega, el yo no se encuentra incomunicado, solo, único... como en el idealismo, sino que es un yo entre las cosas. Ni prioridad de las cosas sobre el yo (realismo), ni viceversa (idealismo), sino coimplicación del yo en las cosas, que es lo que constituye la circunstancia. De ahí surge el "yo soy yo y mi circunstancia'. Éste es uno de los rasgos más importantes de la reforma de la filosofía; con éstos, Ortega se enfrenta a la Kulturkampf del neokantismo, en el que se había formado y del que tanto le costó salir, según propia confesión. Y esta revolución en filosofía impregna el resto de la cultura, una cultura que cobra todo su sentido cuando está al servicio de la vida. Frente a la "vida para la cultura" que simboliza el pensamiento alemán, está la "cultura para la vida" que quiere plasmar el pensamiento orteguiano. Y eso es lo que caracteriza a la cultura española: que es una cultura desde la vida y para la vida. Es decir, la cultura española es un ejemplo concreto de la razón vital y eso lo ponen de manifiesto obras como La vida es sueño, El Quijote o Las moradas. Y ése es, por tanto, el camino que deben seguir la filosofía y la cultura española en su regeneración (Abellán, J. L., O. C., 562).

7.1.2. Origen, constitución y miembros de la Escuela de Madrid

En ese ambiente de la Generación del 14, se inserta la Escuela de Madrid; ésta es una aplicación, al campo de la filosofía, de aquella mentalidad y directrices que había aplicado la Generación del 14 al resto de la cultura española.

La expresión "Escuela de Madrid" ha sido empleada para designar la influencia de Ortega y Gasset en un grupo de pensadores. Esa denominación tiene un sentido amplio; no es una escuela en sentido estricto; es decir, no es un conjunto de pensadores que siguen de manera fiel a un maestro que los aglutina y marca los límites. Es, más bien, un amplio grupo de intelectuales que tienen independencia de criterio y que piensan sobre unos mismos problemas con bagajes y perspectivas diversas. Es decir, se inspiran en una misma orientación doctrinal y siguen idéntica metodología. Pero, aunque su centro aglu tinador sea Ortega y Gasset, cada uno posee caracteres diferenciadores. Gaos define la Escuela de Madrid como "una unidad de orientación histórica y doctrinal, una común valoración de personas y reconocimiento de jerarquías y una labor articulada, en muchos casos verdadera colaboración" (Gaos, J., Pensamientos de lengua española, México, Stylo, 1945). El inspirador y alma de la escuela era Ortega. Su funcionamiento con caracteres de articulación institucional se produjo, sobre todo, en tiempos de la Segunda República en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid.

El núcleo inicial de filósofos integrantes de la escuela fueron Manuel García Morente, Xavier Zubiri y José Gaos. García Morente provenía del neokantismo y empezó a interesarse por la filosofía de Ortega en torno a 1923; se adhirió a la escuela en 1929. Zubiri, quien presentó su tesis doctoral sobre Husserl en 1921, se incorporó a la cátedra de Historia de la Filosofía en 1926. Y Gaos, quien leyó su tesis en 1928, se incorporó en 1933 a la cátedra de Introducción a la Filosofía. Éste es el momento en que se considera definitivamente constituido el núcleo inicial de la escuela. Durante la Segunda República, la escuela adquirió aparato institucional y jurídico al abrigo de la reforma de la enseñanza superior emprendida por el gobierno republicano, y, así, recibió un impulso decisivo cuando García Morente fue

nombrado decano de la Facultad de Filosofía y Letras en 1939. Se crearon las secciones específicas de Filosofía en Madrid y Barcelona que iban a ser la razón jurídica para poder hablar de las Escuelas de Madrid y Barcelona. De este semillero, que es la Facultad de Filosofía, se iba a nutrir la escuela con nuevos nombres y aportaciones: Luis Recasens Siches, María Zambrano, Julián Marías y Joaquín Xirau. Y éstos no son los únicos; pueden agregarse a ellos, andando el tiempo, a Manuel Granell, Antonio Rodríguez Huéscar, Pedro Laín Entralgo y Paulino Garagorri. La huella de Ortega sobre ellos, a pesar de sus diferencias, fue notoria y, por tanto quedaron, de alguna manera, vinculados a la escuela (Abellán, O. C., 566 y ss.).

7.1.3. El núcleo filosófico compartido por los miembros de la escuela

La Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, en tiempos de la Segunda República, fue una verdadera floración que estuvo a la altura de la filosofía en Europa. La institución clave de ese impulso de pensamiento fue la Escuela de Madrid y el alma de ésta era la doctrina de Ortega y Gasset. La enseñanza de éste aglutinó a un grupo de pensadores que giraron en torno a un conjunto de convicciones compartidas, más allá de las legítimas diferencias. Todos ellos fueron conscientes de vivir una verdadera revolución o reforma radical de la filosofía en torno a Ortega. Operó la enseñanza de éste como una especie de revelación que cada uno enriqueció con su vivencia y aportación personal. Esa revolución consistió en el descubrimiento de la vida como realidad metafísica. Cada uno de los integrantes de la escuela fue interiorizando y expandiendo este descubrimiento. Manuel García Morente expone su propia experiencia: "La vida es el hecho primario, fundamental, de absoluta presencia y evidencia, sobre la que ha de basarse toda la filosofía. La vida, en un plano todavía más profundo y central, es el cogito de la nueva filosofía" (García Morente, M., Escritos desconocidos e inéditos, Madrid,

BAC, 1987: 67). Aquí Morente equipara a Ortega con Descartes; si éste inició un giro coperniano en la filosofía moderna, aquél dio un paso revolucionario en filosofía, proponiendo una nueva y radical realidad. En esta misma línea, afirma Julián Marías: "La palabra `vida' en Ortega, desde el principio, no significó lo biológico, sino estrictamente la vida individual humana" (La filosofía española actual, Buenos Aires, 1948: 77). También Paulino Garagorri abunda en esta idea: "la vida, en el sentido pues de vida humana y no de fenómeno biológico es el hecho radical. Vivir es haber caído en un entorno inexorable. Se vive aquí y ahora... La vida es circunstancia (Ortega, una reforma de la filosofía, Madrid, 1958: 66). Antonio Rodríguez Huéscar pone aún más énfasis en lo nuclear de esta idea: "Nunca, hasta Ortega, ha existido un pensador en quien la compenetración de verdad y vida haya sido, al mismo tiempo, realidad profunda y doctrina expresa y rigurosa" (Con Ortega y otros escritos, Madrid, 1964: 34).

Manuel Granell, en su obra Ortega y su filosofía (Madrid, 1960) saca, al final, una serie de conclusiones que pueden considerarse como el contenido nuclear de la nueva filosofía. Son éstas: asistir a la iniciación de un giro radical del filosofar; este giro no sólo se aprecia en la filosofía, sino, también, en las ciencias. La Escuela de Madrid tomó parte muy pronto en ese impulso revolucionario; la nueva filosofía se caracteriza, sobre todo, por la pérdida del supuesto del ser parmenídeo, dominando el primado de la existencia; la mayor sorpresa de la nueva situación procede de las lógicas novísimas; por último, se alza, también, el primado de la antropología filosófica con el consiguiente decaimiento de la ontología y la teoría del conocimiento. Por tanto, el objeto de la filosofía, a partir de ahora, es el estudio del hombre concreto, situado en su circunstancia, en convivencia con los demás hombres; no se trata, por consiguiente, de un yo solitario, sino de un nosotros que se va haciendo con el tiempo (Grandell, M., Ortega y su filosofía, Madrid, 1960:

93-94).

Éste es punto nucleador de los pensadores de la escuela. A partir de aquí se produjeron una serie de convicciones más o menos compartidas por los integrantes de ésta. Abellán las resume en cuatro.

La primera se trata de una filosofía escrita y sentida en castellano; dice a este respecto Julián Marías: "La lengua española se convierte, con Ortega, por primera vez, en una lengua filosófica; los hispánicos habían hecho poca filosofía, y sólo excepcionalmente creadora, y casi siempre en latín; y hay que decir que en una maravillosa lengua filosófica, tan apta para la filosofía como la que más" (La imagen de Ortega al cabo de un cuarto de siglo en "Obras completas", Madrid, 1962, vol. IX, 653). En este punto, las coincidencias destacan por la novedad del hecho, del cual se sienten todos ellos actores y beneficiarios; "El legado intelectual de Ortega es la creación de una posibilidad nueva en nuestra lengua y no es menos una enérgica invitación a ejercerla" (Garagorri, O. C., 134). Mayor valor tiene el testimonio, en este sentido, del filósofo argentino Francisco Romero, quien no siendo español ni discípulo de Ortega, puede ser expresión de más objetividad: "Ortega en España no era un profesor más, ni siquiera un filósofo más, sino el agente operante y responsable de la conciencia filosófica en aquel sitio y en aquel momento" (Romero, F., Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual, Buenos Aires, 1960: 21).

La segunda convicción se basa en que, con el pensamiento de Ortega, España se incorpora a la historia universal de la filosofía. García Morente explica lo decisivo de esta cuestión: "La obra de Ortega y Gasset significa nada menos que la incorporación del pensamiento español a la universidad de la cultura. Esa incorporación no podía hacerse más que por medio de la

filosofía... Ahora bien esto es lo que Don José ha hecho entre nosotros. Ha hecho filosofía, una filosofía auténtica. Y, por haberla hecho, ha incorporado el pensamiento español a la corriente del pensamiento universal". Y, más adelante, dice: "Por entonces, la filosofía en España no existía. Epígonos mediocres de la escolástica, residuos informes del positivismo, místicas nieblas del krausismo habían desviado el pensamiento español de la trayectoria viva del pensamiento universal, recluyéndolo en rincones excéntricos, inactuales, extemporáneos. España permanecía, por decirlo así, al margen del movimiento filosófico. Ni siquiera como simple espectadora participaba en él. Desde el primer momento, Ortega y Gasset se propuso incorporar el pensamiento español a la corriente viva de la filosofía europea" (García Morente, M., O. C., 132-133). Ortega no realizó esa incorporación simplemente enseñando e interpretando doctrinas como cualquier profesor. Fue más que un profesor, pues vivió la filosofía como una necesidad íntima, radical; como una necesidad vital de poner en claro los problemas radicales del ser y de la existencia. En esa tesitura, no se enseña, se hace filosofía descubriendo los problemas más profundos.

La tercera convicción gira en torno a que, con la obra de Ortega, nos encontramos ante la posibilidad de una nueva forma de historiar la filosofía. Por tanto, no se trata sólo de hacer una nueva filosofía y, además, en lengua española, sino de una nueva forma de hacer historia de la filosofía. La Escuela de Madrid, entre otras cosas, hace no sólo filosofía sino historia de la filosofía. Así, Ortega escribe su Ideas para una historia de la filosofa; Julián Marías, su Historia de la filosofía, Zubiri escribe Cinco lecciones de filosofía, Granell, su Lógica; Gaos, su Historia de nuestra idea del mundo... Ortega se encargó de fundamentar esa necesidad de cambiar el modo de escribir la historia filosófica.

La cuarta convicción es que la obra de Ortega constituye, no sólo la posibilidad de hacer filosofía en español, sino de legitimar la misma historia de la filosofía española. Al haber sido ésta una filosofía hecha siempre desde la vida, y la mayoría de las veces, bajo ropaje literario, encuentra, en la razón vital, su adecuada fundamentación filosófica. Siempre se ha sospechado de los filósofos españoles que son literarios, ensayistas, es decir, que no aparecen con la sistematicidad y el formalismo propios de la filosofía. El mismo Ortega ha sido, más de una vez, objeto de esta objeción. Pero, como dice Gaos, Ortega es el paradigma de la posibilidad misma de una filosofía hispánica, escrita en español, y con los modos tradicionales españoles. Filosofía no sólo son los Diálogos de Platón o el Discurso del método de Descartes; es, también, Del sentimiento trágico de Unamuno o El tema de nuestro tiempo, de Ortega. Los pensadores hispánicos modernos son tan filósofos y piensan en la misma línea que Schopenhauer, Kierkegaard o Sartre (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, tomo V, 111: 243 y ss).

7.1.4. El pensamiento de algunos miembros de la escuela

Más arriba se señaló el núcleo inicial de la Escuela de Madrid que puso en marcha aquel movimiento tan fructuoso. Aparte, naturalmente, de la figura de Ortega, se señalaban tres: García Morente, Zubiri y Gaos. A ellos se añadirían más tarde, Luis Recasens, María Zambrano, Joaquín Xiran y Julián Marías. A Zubiri se le dedicará más adelante un capítulo aparte. De Gaos, Zambrano, Recasens y Xirau, se tratará, también con amplitud, en capítulos sucesivos. Quedan, pues, el primero, García Morente y el último, Julián Marías. A ellos se les trata ahora como los dos extremos temporales de ese arco que es la escuela. Con ellos, se nos dará la clave de bóveda de ese arco.

A) Manuel García Morente (1886-1942)

Fue el representante institucional de la escuela de Madrid y quien facilitó su cohesión, sobre todo, en su etapa de decano de la Facultad de Filosofía. Nació en Arjorilla (Jaén), de padre culto con convicciones volterianas y de madre católica. A través de su trayectoria se dejan ver las tres grandes influencias sobre él: el bergsonismo, el neokantismo y Ortega. Hizo su bachillerato en Francia; después, cursó sus estudios universitarios en París donde siguió los cursos de Bergson, Boutroux y Lévy-Bruhl. Vino a Madrid y fue profesor de filosofía en la Institución Libre de Enseñanza. Más tarde, presionado por la junta de Ampliación de Estudios, estudió en las universidades de Marburgo, Munich y Berlín; en Marburgo oyó a los neokantianos Natorp, Cohen y Cassirer que le introyectaron el entusiasmo por Kant. En 1911 presentó su tesis doctoral en Madrid sobre la estética de Kant y ganó la cátedra de Ética, siendo, más tarde, elegido decano. Se dedicó, con todas sus fuerzas, a la formación de los alumnos. Fue un magnífico profesor. Como escritor, hizo una gran labor traduciendo las obras clásicas de los filósofos modernos: Descartes, Kant, Husserl, Brentano, etc. Colaboró con Ortega en la Revista de Occidente y otras. La última etapa de su pensamiento está marcada por el vitalismo bajo el influjo de Ortega y su dedicación a la docencia. Sus obras fundamentales son: La estética de Kant (1912), La filosofía de Bergson (1917), Ensayos sobre elprogreso (1932), Lecciones preliminares de filosofía (1938), Problemática de la vida (1942) y Fundamentos de filosofía (1943).

Lo más brillante de Morente es su labor como profesor y, con ello, sus dotes de claridad. Su formación fue amplia, como se ha visto, teniendo un fondo bergsoniano, un esquema neokantiano y, finalmente, una doctrina vitalista; esta última, de la mano de Ortega. Incidiendo, de lleno, en la idea

central de la Escuela de Madrid, creyó hallar el fundamento de la filosofía en la ontología de la vida. Así lo refleja en sus dos obras cumbre: Ensayos y Lecciones preliminares de filosofía. Su orientación es la penetración y explicación última del ser y de la realidad como fundamentos de la ética. Y utiliza, como método, una intuición derivada de la influencia de Bergson, Husserl y Dilthey. La intuición para él, es una visión directa e inmediata, un acto único del espíritu que capta y aprehende el objeto por una sola visión del alma (Fundamentos de filosofía, 36-37). Pero se da una intuición sensible y otra espiritual, la cual capta, con una simple mirada, el objeto metasensible.

Pero la tarea filosófica decisiva es penetrar, mediante esa intuición espiritual, en las capas más profundas de la realidad, y allí se descubre la vivencia del ser existencial. Pero Morente encuentra que, llegando a esa última raíz, es imposible definir el ser; los diversos sistemas metafísicos no dan respuestas satisfactorias a este problema. Pues bien, después de haber estudiado la estructura última de lo real, encuentra que su último objeto, el que posee la raíz de la unidad del ser, es la vida. Tal es el objeto metafísico último. La influencia de Ortega es palmaria. Hace entonces Morente una ontología de la vida. Por supuesto, no entiende ésta como algo meramente biológico y material de la que podríamos decir que está dentro de nosotros, que "está en" el mundo; se caería, entonces, en un realismo metafísico que sería, a su vez, refutado por el idealismo, el cual diría que "mi vida", como vida de un sujeto, no puede "estar en" ningún objeto y este idealismo tendría, a su vez, las mismas o mayores objeciones (Fraile, G., Historia de la filosofía española, Madrid, BAC, 1972, vol. II: 320). Morente concluye de esta manera:

> Y así la superación del eterno encuentro entre la solución realista y la solución idealista del problema metafísico está en que ambas

> realidades (la realidad del yo y la realidad de las cosas) no son más que dos aspectos, cada uno de ellos parcial, de una entidad más profunda que las comprende a ambas, y que es la existencia total, o sea la vida, mi vida (Lecciones preliminares de filosofía, Buenos Aires, Losada, 1952: 387).

Ese texto de Morente es una confirmación palmaria tanto del núcleo esencial de la filosofía española que articula en una misma realidad sujeto y objeto trascendente, como de su inserción en la Escuela de Madrid, al hacer de la vida esa realidad sintetizadora.

Morente denomina a este objeto definitivo de la metafísica "la vida o la existenciá', añadiendo que "esta existencia es mi vida". Hay, aquí, un paralelismo entre las filosofías de Heidegger y Ortega, al identificar la metafísica de la vida con la metafísica existencial. Así expresa Morente esta primacía ontológica de la vida o la existencia: "Porque el ente auténtico y absoluto, que es la vida o la existencia, tiene... una primacía sobre los demás entes: la primacía del ser auténtico y absoluto, mientras que los otros entes son `en' él; para él no es ente en ninguna parte: es ente en sí mismo" (ibíd., 390).

Pero Morente hace una inflexión muy especial al final de su vida. Los acontecimientos de la guerra civil española cambiaron radicalmente el rumbo de su existencia y de su pensamiento. Durante su exilio en París, experimentó una conversión tal que culminó en su ordenación sacerdotal. Vuelto a España en 1939, cursó su carrera eclesiástica y se ordenó sacerdote en la Navidad de 1940. Pero murió enseguida, en 1942. En ese corto período de tiempo que va de 1939 a 1942, se produjo, también, un cambio en su pensamiento filosófico. Ahondó en el estudio de la filosofía y teología tomistas, meditando

el tema de Dios, ahora bajo la perspectiva de la fe. Acentuó una posición realista alejada de lo que él denominaría "vago y desconcertante subjetivismo que amorosamente cultivaron, como nido de bienhalladas confusiones, muchos filósofos modernos". En esta misma línea enfocó el problema de España exaltando la figura española del "caballero cristiano", símbolo de los valores del espíritu nacional hispano. De ese modo, la noción de "hispanidad", que es la esencia personal del caballero cristiano, compartida por los hermanos de ultramar, es la sustancia colectiva de una misma fe en el destino eterno y trascendente de las criaturas.

B) Julián Marías (1914-2005)

Nació en Valladolid en 1914. En la Universidad de Madrid oyó a García Morente, Ortega y Zubiri. Fue el miembro más joven de la Escuela de Madrid. Partió fundamentalmente de la razón vital de Ortega, pero, en Zubiri, descubrió la filosofía como forma de una exigencia de certidumbre radical acerca de sí mismo y de su circunstancia. De Unamuno tomó una serie de instrucciones acerca de la vida humana; ésta es algo temporal que se va haciendo pero que culmina en la perduración y la inmortalidad del alma, y, de aquí se postula al Dios dador de la inmortalidad. Todo esto llevó a Marías a enfrentarse con el problema de la vida humana, pensada desde el nivel de nuestro tiempo. Hoy se vive en un mundo primariamente social, no natural. Las crisis de las naciones como unidades históricas de las formas de convivencia, de la falta de religiosidad, de comportamientos de las grandes masas, ha hecho poner la atención en lo temporal, y olvidar el horizonte de ultimidad de la existencia. Urge, pues, aclarar las convicciones sobre el sentido de la vida. Para acceder a la autenticidad de la vida, hay que despojarla de las interpretaciones con que la sociedad la ha recubierto; de esta forma, se llega a la razón vital y a las diversas significaciones que se han

decantado sobre ésta, es decir, a la razón histórica.

Para ello, Marías, partiendo de Ortega, entiende la vida como un quehacer del yo con sus circunstancias. La vida posee un conjunto de elementos que le pertenecen intrínsecamente y que integran una estructura que se muestra al análisis teórico de la misma. Así, aparecen la circunstancialidad, el yo como proyecto, la futurición, la libertad, etc. Este análisis lo realiza la metafísica.

Pero la vida es vivida por cada uno a su modo. De aquí emerge un contenido concreto del vivir del que se pasa a la vida como totalidad. Es decir, desde la experiencia de la vida, se llega a una visión teórica complementaria. Hay una serie de elementos que no se deducen a priori del concepto de "vida humana" pero que, de hecho, pertenecen a todas y cada una de las vidas humanas: la forma concreta de corporeidad, sexualidad, lenguaje... Todo esto constituye una estructura empírica que llamamos "condición humana" y que es el objeto de la antropología.

En este ámbito antropológico, se mueven una serie de investigaciones de Marías tales como el estudio sobre el concepto de generación como método histórico; la visión de la sociedad como un sistema de fuerzas orientadas, es decir, de presiones de carácter colectivo y que denomina "vigencias". Éstas pueden ser generales o parciales, y son reguladas por el poder público. Marías estudia las clases sociales, no desde el punto de vista económico, sino como formas o estilos de vida que ellas configuran. Cada clase social perfila un esquema de concepción de la vida, con su visión propia de la felicidad. Es decir, cada clase social es una forma de instalación de la vida humana ante la circunstancia.

Al filo de estas ideas, Marías, acorde con el espíritu de la escuela, toma postura respecto a las realidades históricas y, concretamente, respecto a

España y Occidente. La comprensión de España le parece una tarea urgente. El ideal de España es una estabilidad consigo misma y con Europa tal y como se ofrece, por ejemplo, en tiempos de Carlos III. España no está sola; está en Europa y en Occidente; a la vez, es un modelo que irradia influencias sin duda, sobre Iberoamérica. Dentro de sí misma, España ofrece una rica pluralidad de formas de posibilidad de ser español: catalán, andaluz... que hay que potenciar (López Quintás, A., Filosofi'a española contemporánea, Madrid, BAC, 1970, 164 y ss.).

Tales son, en líneas generales, los problemas básicos del pensamiento de Julián Marías que se van analizando a través de su vida y abundante obra que está recogida en gran parte en Obras (Madrid, Revista de Occidente, 1958 y ss., 8 vols.). Marías muere en Madrid en diciembre de 2005.

7.2. El pensamiento filosófico de José Ortega y Gasset

Analizado tanto el contexto cultural de la Escuela de Madrid, como su constitución y núcleo filosófico, a la vez que su inserción en el tiempo y en el ámbito filosófico y político español, procede ahora tratar, con relativa extensión, al creador de esa fecunda institución. Ortega es, sin duda, una de las mayores lumbreras del pensamiento filosófico no sólo español, sino hispánico y universal.

7.2.1. Biografía y rasgos generales de su filosofía

Antes de abordar el análisis de la filosofía de Ortega, conviene recalar en su biografía, estilo y contexto para tener el marco adecuado de desarrollo de su pensamiento. En cualquier filósofo, es importante su vida y momento histórico, pero, en especial, lo es en quien ha hecho de la vida y su circunstancia el punto nuclear de su filosofía.

A) Vida, obra y fuentes de su pensamiento (1883-1955)

José Ortega y Gasset nació en Madrid en 1883. Por parte de su padre, procedía de familia de periodistas. Su abuelo fundó El imparcial. Hizo su primera enseñanza en Madrid y el bachillerato en Málaga con los jesuitas. Ya en esa época de adolescente, leyó a Menéndez y Pelayo y a Renán. Éste fue decisivo para la pérdida de su fe religiosa. La carrera universitaria fue hecha en tres etapas y lugares diferentes: Deusto, Salamanca y Madrid, donde se licenció en Filosofía a los 19 años. Le orientó a la filosofía Ramiro de Maeztu; juntos leyeron a Nietzsche. Se doctoró en 1904 y comenzó a escribir en El imparcial. De 1905 a 1907, estuvo estudiando en Alemania, pensionado por el Gobierno. Recorrió los centros universitarios de Leipzig, Berlín, Marburgo, asistiendo a las clases de Wundt y de los neokantianos Natorp y Cohen. La filosofía alemana dejó en él una profunda huella de la que tardó - según propia confesión - en resarcirse. Aun así, la filosofía alemana le dejó la impresión de ser un sucedáneo de la teología. Vuelto a España, se dedicó a la enseñanza de la filosofía en la Escuela Superior de Magisterio, a la actividad política y al periodismo. Empezaron ya sus roces con Unamuno y expresó su admiración por Giner de los Ríos y Pablo Iglesias a quienes calificó de "dos santos laicos". En 1910, a sus 27 años, ganó la cátedra de Metafísica de la Universidad de Madrid, sucediendo a Salmerón en ese puesto. Ese año publicó Adán en el paraíso. En 1911 viajó por Italia y Alemania donde volvió a ver a Cohen. En 1914 publicó Meditaciones del Quijote y Vieja y nueva política; también ese año fue elegido académico de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. En 1916 comenzó a publicar El Espectador e hizo un viaje a Argentina. En 1920 publicó Ensimismamiento y alteración; España inver tebrada, en 1922; El tema de nuestro tiempo, en 1923; ese año fundó la Revista de Occidente; Ideas y creencias, 1924; Las Atlántidas, 1924; Mirabean o el político, 1925; ese mismo año publicó los tomos cuarto a sexto

de El Espectador, y Espíritu de la letra, en 1927. Intervino contra la dictadura de Primo de Rivera, y en 1930 escribió La Rebelión de las masas. En ese año atacó al jefe del Gobierno, general Berenguer, y se pronunció abiertamente contra la monarquía defendiendo la República. Proclamada ésta, se hizo diputado y se constituyó en jefe de la Agrupación al Servicio de la República. Pronto se desengañó de ésta y se retiró de la política. Publicó Goethe desde dentro en 1932, En torno a Galileo, Estudios sobre el amor, Guillermo Dilthey y la idea de la vida, 1933.

En 1936 estalló la Guerra Civil y tomó el camino del exilio, primero en Francia y, luego, en Holanda, Argentina y Portugal. Continuó publicando las obras Meditación de la técnica (193), El libro de las misiones (1940), Historia como sistema (1941), Tríptico, Apuntes sobre el pensamiento (1941), y Esquema de las crisis. Ideas para una historia de la filosofía. Teoría de Andalucía (1942). En 1945 regresó a España y se instaló en Madrid; se dedicó a dar conferencias en un ámbito privado. En 1948, junto con Julián Marías, fundó el Instituto de Humanidades. Falleció en Madrid el 18 de octubre de 1955 (Fraile, G. O. C., 230-231).

Después de este recorrido no resulta difícil detectar las fuentes en que fue nutriéndose el pensamiento de Ortega. En primer lugar, leyó, en su adolescencia, a Menéndez y Pelayo, cuya erudición y claridad admiró, pero cuya doctrina filosófica lo dejó insatisfecho.

También leyó pronto a Renán, que lo apartó definitivamente de la fe religiosa. Este aspecto es insoslayable en el pensamiento de Ortega, aunque él sea tan elegante y delicado en el tema religioso. No era un ateo o escéptico combativo. Respetaba, en esto, como en lo demás, la libertad de todos; así lo muestran tantos discípulos suyos y miembros de la Escuela de Madrid cuyo

pensamiento tiene implicaciones religiosas. La influencia de Nietzsche no fue tan decisiva en la forma pero sí en el contenido. El tema de la vida, fundamental en Ortega, es insoslayable en Nietzsche. Goethe fue también un referente en su juventud; le influyó en su actitud naturalista ante la vida y en su talante, lenguaje y estilo. Pero la influencia más decisiva fue el neokantismo de Cohen, Ricker y Windelband, tal y como el propio Ortega señala: "Durante diez años he vivido dentro del pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión... Con gran esfuerzo me he evadido de la prisión kantiana y he escapado a su influjo atmosférico... De la magnífica prisión kantiana sólo es posible evadirse ingiriéndola. Es preciso ser kantiano hasta el fondo de sí mismo, y luego, por digestión, renacer a un nuevo espíritu" (O. C., tomo IV, Kant, Madrid, Revista de Occidente, 1966: 25).

Influjos posteriores al neokantismo y de gran importancia para la consolidación de su principio básico de que la vida es la realidad radical son los de Bergson, Spengler, Max Scheler, Simmel, Heidegger, Dilthey, Husserl y, en general, el biologismo, historicismo, relativismo y existencialismo. De la escolástica, es curioso el juicio que da Ortega. Cree que es pésima, hasta el punto de no parecerle una filosofía, pero le merece respeto como esfuerzo intelectual y, en ese sentido, y sólo en ése, la admira y se aprovecha de ella (La idea de principio en Leibniz, 355).

B) Caracteres generales de su obra filosófica

La obra de Ortega adolece, a primera vista, de una dificultad de tratamiento: su variedad y amplitud. Es un hombre culto a quien interesan los diversos problemas de la cultura, la política, la filosofía, la literatura, el arte, las costumbres. Se encuentra uno ante una abigarrada obra muy distinta de la

de los filósofos clásicos con su tratamiento sistemático y monográfico de los problemas. Ortega aparece disperso aunque, en el fondo, no lo sea. Acorde con tal pluralismo, se muestra el género literario del que se sirve para escribir: el ensayo. Con éste, aborda la amplitud de temas tratados en su obra: pintura, literatura, política, paisaje, historia, sociología... y, por supuesto, filosofía. Como veremos más despacio, una de las razones por las que utilizó el ensayo fue para hacerse leer y entender mejor en un ámbito cultural como el español, falto de lecturas compactas y asiduas. Y, en esto, le ayudó su, también, condición y preparación periodística: aprovechó los periódicos y el ensayo para hacerse leer por el gran público y, así, insuflar a éste inyecciones de reflexión, cosa tan importante para la España que le tocó vivir. Vio claro que no debía encerrarse en el recinto universitario, sino saltar a la palestra de la plaza pública, y eso aunque le trajera fama de intelectual de poca hondura. Algunos lo tacharon, incluso, de frivolidad, pero fue ésta una conclusión precipitada.

Para dejar aclarada esta cuestión, abordaremos tres puntos que dilucidarán la naturaleza y estructura de su pensamiento filosófico. Primero, nos ocuparemos de la índole de su filosofía. El pensamiento de Ortega es sistemático aunque no lo parezca. No intentó hacer sistemas rígidos, sino que fue fiel a su tiempo, intentando hacer viva la filosofía poniéndola como instrumento al servicio de la realidad cultural y política de España. Ortega no tiene un sistema forma lizado de pensamiento, pero sí un conjunto de ideas coherentes; éstas van reapareciendo periódicamente como temas fundamentales que son la estructura de su pensamiento. Por tanto, es sistemático en el fondo, no en la forma, y, en todo caso, es un sistema esencialmente abierto a cualquier tipo de realidades e ideas. De aquí se deduce que, a pesar de la multiplidad de temas tratados, la índole de su obra es filosófica. Pero, de igual modo que la palabra "sistema" tenía en Ortega un

sentido amplio y abierto, lo mismo hay que decir del término "filosofía". En ésta, caben todos los objetos y posturas con tal de ser razonados. Como dirá el propio Ortega en Historia como sistema, tan filosófico es el pensamiento de Epicuro como el de Platón; más aún: es más importante el de aquél que el de éste porque la doctrina de Epicuro ha sido mucho más difundida e influyente que la de Platón. Ortega tuvo conciencia del carácter problemático de la actividad filosófica. Y su filosofía no puede exponerse de modo académico y memorista como suele hacerse en las exposiciones oficiales.

En segundo lugar, trataremos el método de exposición. Ninguno de los métodos conocidos es plenamente satisfactorio. Si se presta demasiada atención a la unidad del pensamiento de Ortega, se pierde su variedad; si se insiste en ésta, se pierde de vista la fuente original de donde emanan los temas. Ortega resuelve el problema con un método que atiende ambas cosas: el método narrativo o biográfico. La expresión "método biográfico" no designa una enumeración de hechos en orden cronológico, sino que "biografía" significa la peculiar estructura sistemática de la vida y de las actividades humanas, lo cual quiere decir que este método exige una comprensión previa de la realidad a que se aplica. Con ello, parece que entramos en un círculo vicioso: para entender un sistema de pensamiento, hay que tener una idea previa de él, pero esta idea no se puede obtener sin un análisis previo de sus fases. Pero no se trata de dos aspectos contradictorios; son dos caras de la misma moneda: en la medida en que se profundiza en las etapas, se tiene una idea de conjunto, y en la medida en que se adquiere ésta, se conocen mejor aquéllas. Las ventajas de este método son que, en primer lugar, da la oportunidad de debatir ciertos temas que, si fueran estrictamente formales, quedarían eliminados. Por otro lado, permite referirse a circunstancias concretas que fueron causa de sus creaciones filosóficas más significativas (Ferrater Mora, J., Ortega y Gasset, etapas de una filosofi'a,

Barcelona, Seix Barral, 1973: 13 y ss.)

El tercer punto que abarcaremos será el estilo. Ya se dijo antes que Ortega publicó en periódicos y revistas y que utilizó el ensayo. Los grandes escritores españoles de los siglos XIX y XX escribieron en la prensa diaria como, Unamuno, Maeztu, etc. Ortega mostró su predilección por esta forma de expresión y, a través de ella, influyó, intelectual y filosóficamente, sobre la prensa y la sociedad españolas. Así, introdujo, en éstas, los problemas ideológicos y culturales, invadiéndolas con análisis filosóficos. De otro modo, la sociedad española se hubiera quedado ayuna de éstos. De esta forma, subsanó la indigencia intelectual de la España de entonces. Si la atmósfera de la sociedad española hubiera sido más cultivada, seguro que Ortega hubiera publicado a la manera como lo hacían los demás filósofos europeos: Scheler, Heidegger, etc. Como esta forma y estilo eran muy proclives a la literatura, Ortega, al compartir este estilo con otros escritores españoles e hispanoamericanos, formaron, todos ellos, un grupo que se ha llamado nuevo siglo de oro literario. Estos autores se han ocupado hondamente de los problemas de la expresión, y esto no es sólo cuestión de retórica, sino que abarca, también, los problemas relativos a la concepción de la realidad. Es posible que, a veces, el lenguaje orteguiano sea duro de entender y no esté libre de cierto manierismo, imitado más tarde por otros escritores españoles e hispanoamericanos, pero, en una época de poco lustre, un estilo tan brillante es una oleada de frescura. Ortega defiende que este estilo es legítimo en el análisis filosófico. Y lo combina con destreza con su sagacidad intelectual. En todo caso, no se le puede censurar porque tenga un estilo tan brillante.

7.2.2. Primera etapa: el objetivismo (1902-1913)

Ferrater Mora encara el desarrollo de la filosofía de Ortega de manera genético-evolutiva, explicitando las fases por las que atraviesa aquélla mostrando los resortes, mecanismos y dirección que, como algo vivo, va tomando su pensamiento.

Entre los años 1902 y 1913, Ortega no escribió libros, pero sí artículos y ensayos dignos de atención publicados en revistas y periódicos tales como Vida Nueva, El Imparcial, El sol, etc. En estos años de formación, el tema central de su obra es lo que el propio Ortega llamó "objetivismo". Su idea es que, durante mucho tiempo, se ha seguido una falsa ruta, la del idealismo en la que se ha sobrevalorado la capacidad del ser humano y se ha prestado demasiado poca atención a las cosas. Es célebre, a este respecto, aquella afirmación de Ortega que indica que un teorema algebraico o una enorme y venerable piedra del Guadarrama poseen más significación que los empleados de todos los ministerios juntos (Personas, obras, cosas, O. C., 1,_443).

Hay, pues, que liberarse de una enfermedad traidora: la subjetividad (ibíd., 1, 447 y 87). Luego, en la madurez, Ortega haría autocrítica en este sentido, tachando de blasfemia este objetivismo. Ésta fue, evidentemente, una reacción desmesurada al idealismo, pero no, por eso, deja de ser una etapa importante, la primera en el pensamiento de Ortega; ella pone las bases del futuro desarrollo. Para analizar esta etapa, conviene tratar los tres puntos que la determinan: las razones, la naturaleza y los caracteres del objetivismo.

Primero, abarcaremos las razones. Éstas fueron dos. La primera razón fue su formación kantiana en Alemania al amparo de Cohen; consagró 10 años de estudio al pensamiento kantiano que, entonces, estaba en plena vigencia; éste dejó, en Ortega, una profunda huella: "Durante diez años he vivido dentro del

pensamiento kantiano: lo he respirado como una atmósfera y ha sido a la vez mi casa y mi prisión" (Kant, O. C., IV, 25). Ortega constata el esfuerzo para evadirse de esa prisión; de ahí esa valoración transitoria del objetivismo. La segunda razón que le facilitó el acceso a éste fue la atmósfera excesivamente personalista de la vida española. El personalismo que rechaza Ortega no es esa concepción típica del pensamiento español que entiende a la persona como el supremo valor del universo, sino esa tendencia a individualizarlo todo y a perderse en estériles discusiones personales. Es lo que otros han llamado "fulanismo" español: reducirlo todo a cuestiones personales. Con el objetivismo, Ortega se encara a este falso personalismo, no al primero.

El segundo punto por tratar es la naturaleza del objetivismo. Al filo de las razones anteriores, se aclara la naturaleza de éste. Frente al recurso a una tradición española cargada de ensoñación y subjetivismo, Ortega propone una revalorización de la auténtica tradición hispánica. En eso estuvo de acuerdo con Sanz del Río aunque la estancia de ambos en Alemania tuviese repercusiones diferentes: Sanz del Río importó el krausismo que había tenido allí poco éxito y Ortega se consagró al neokantismo que estaba entonces en plena expansión. Pero los dos tomaron una actitud similar ante la tradición: para estar a la altura de los tiempos, no hacía falta romper con la tradición, sino combatir el anquilosamiento espiritual, criticar las ideas envejecidas para llegar al núcleo vivo y permanente de aquélla. El error de los tradicionalistas, para Ortega, no es su amor a la tradición, sino su incapacidad para conservarla (Personas, obras, cosas, 1, 425-426; El espectador, II, 43). Pues los tradicionalistas pretenden llevar el presente al pasado; no respetan éste porque quieren petrificarlo. El pasado auténtico está profundamente vinculado al presente y sobrevivirá en el futuro. Y esta lucha contra el pasado muerto es perfectamente compatible con el interés por la historia.

Este problema del valor del pasado fue el motivo de su enfrentamiento con Unamuno; en torno a ellos, surgió la disputa de los "hispanizantes" encabe zados por éste y la de los "europeizantes" capitaneados por Ortega. Ya se vio, más atrás, el fondo de este problema. Todos ellos querían poner a España al día. Pero unos sobrevaloraban el peso de la tradición hispánica; otros, en cambio, estaban cegados por poner a España en la línea europea de la revolución moderna de la ciencia y la técnica. Y es, desde esta postura, desde donde se perfila, también, el objetivismo de Ortega, pues la ciencia pura y la filosofía eran, para él, la raíz profunda de la civilización europea (Artículos, 1, 202).

El cultivo de esa ciencia es lo que ha llevado al progreso científico y tecnológico europeo. Y España ha carecido secularmente de eso. Más bien se ha dedicado a importar e imitar a Europa. Pero, para no ser dependiente de ésta, España ha de cultivar la ciencia y adquirir una disciplina intelectual a la que no está acostumbrada. Siendo activa en este sentido y no meramente receptiva de ideas y hábitos extranjeros, es como España puede convertirse en una fuente de renovación en Europa. De ahí esa proclama de Ortega que es la clave de bóveda de su objetivismo: la necesidad de forjar ideas con disciplina intelectual.

El tercer punto por tratar son los caracteres del objetivismo. Pero, en esta necesidad de forjar ideas, se presenta un imperativo ineludible: la claridad. Pero ésta no sólo es la cortesía del filósofo, es algo más: "Claridad no es vida, pero es plenitud de la vida. ¿Cómo conquistarla sin el auxilio del concepto? Claridad dentro de la vida, luz derramada sobre las cosas es el concepto. Nada más. Nada menos" (Meditaciones del Quijote, 1, 358); claridad tanto en el pensamiento como en la voluntad. Ortega muestra una decidida aversión a la mezcla de la literatura con la ciencia. Pero su programa objetivista no se

agota en las ideas, en la claridad, en la disciplina intelectual. Todas estas cosas no se agotan en sí mismas, sino que tienen un propósito: reintegrarnos en lo vital (Personas, obras, cosas, 1, 551).

Necesitamos ideas, pero siempre que sean esenciales, vitales. Las ideas deben conducirnos a la vida. Ortega respetó la razón y conoció los sistemas que la endiosaron; él, en cambio, vio metas más altas y desconfió de la intrusión de la razón pura en la vida. No fue un antiintelectualista, sino que vio la razón y la vida, limitadas en sí mismas, y, sin reducir una a otra, vio la necesidad de su armonización (Ferrater Mora, J., O. C., 34 y ss.)

7.2.3. Segunda etapa: el perspectivisrno (1914-1923)

Entre 1914 y 1923, Ortega publica una serie de ensayos, artículos, etc., pero, también, una serie de libros importantes: El espectador (los tres primeros volú menes) (1921), Meditaciones del Quijote (1914), España invertebrada (1921) y El tema de nuestro tiempo (1923). A primera vista, trata una serie de problemas que no dan la pista de un pensamiento filosófico sistemático. Pero, al principio de Meditaciones del Quijote, aparece la divisa o programa de esta época: apertura a toda realidad: ninguna realidad o problema, por humilde que se presente, debe ser descartado de la filosofía. Eso no quiere decir, como creyó el positivismo, que todas las realidades tengan el mismo nivel: la realidad está penetrada de jerarquía (Meditaciones del Quijote, 1, 319).

Toda realidad posee una profundidad propia y el filósofo ha de llegar a la esencia oculta de cada una. En esta postura de Ortega, influyó en la feno-menología y el existencialismo con sus análisis de las pequeñas realidades. Y esto no es propiciar la disolución de la filosofía, haciendo de ésta una reflexión sobre las cosas pequeñas, pues el análisis de las aparentes "minucias" ha sido a veces, el mejor acceso a la reformulación de ciertos

problemas fundamentales filosóficos. Y eso es lo que hizo Ortega con su filosofía de "puertas abiertas". La variedad de sus intereses intelectuales no es una especie de inestabilidad intelectual, sino fruto de una actitud metódica: la búsqueda abierta a las circunstancias, a las pequeñas cosas. Aquí se inserta su perspectivismo que es el núcleo filosófico de esta etapa. Para acceder a aquél, es preciso analizar, primero, su teoría de las circunstancias; éstas se esclarecen, más tarde, mediante dos instrumentos: el concepto y la perspectiva. Se presentan, pues, los tres elementos de la teoría perspectivista: las circunstancias, el concepto y la perspectiva.

A) Las circunstancias

La teoría de las circunstancias es la puesta en práctica de la apertura de Ortega a las pequeñas realidades. Mediante aquéllas, el hombre se pone en comunicación con el universo: "El hombre rinde el máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo "(Meditaciones del Quijote, 1, 319) El saber humano no puede zafarse de las circunstancias. Es más fructífero ver el mundo sub specie circunstantiarum que sub specie aeternitatis. Porque el mundo circunstancial es real, vivo, deviniente; el otro es ficticio y muerto. Y las circunstancias no son sólo los grandes problemas del mundo en que vivimos, sino las humildes ocupaciones que nos envuelven; ellas son el cordón umbilical que nos une al universo. Pero las circunstancias no son sólo el mundo exterior que nos rodea, sino que forman un ingrediente esencial de nuestras vidas. Aquí está conte nido el lema de la filosofía de Ortega: "Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella, no me salvo yo" (ibíd., 322). Esta fórmula pone en evidencia contra el idealismo que el yo no es una entidad ontológicamente independiente, sino que se identifica consigo mismo y con su circunstancia. Las circunstancias son el medio en que el hombre se

desenvuelve y no se puede entender éste sin aquéllas ni viceversa. El hombre, por tanto, es un ser circunstancial. En esta línea, el pensamiento de Ortega se abre al mundo como lo hicieron también Husserl y Scheler: no hay persona sin mundo ni conciencia sin objeto.

Pero las circunstancias son un hecho bruto, aunque no sean una realidad opaca. Es preciso clarificar racionalmente esas realidades y no ampararse en un irracionalismo unilateral, como hacen ciertas tendencias en la filosofía contemporánea. El pensar filosófico es gusto por la racionalidad que es, a la vez, búsqueda perpetua de claridad. Y ésta es, como apuntó antes Ortega, no sólo cortesía del filósofo, sino plenitud vital (ibíd., 358). De aquí la concepción de la razón como "función vital'. Así, razón y vida no estarán a la greña, sino en permanente convenio. Pero, para alcanzar esta plenitud, para conocer filosóficamente las circunstancias, es preciso el concepto y la perspectiva.

B) El concepto

Las circunstancias producen en nosotros impresiones vivas de la realidad. Al captar la realidad concreta, vivimos acuciados por nuestras impresiones; éstas son la capa básica de nuestra experiencia, el grueso de nuestra vida espontánea. Declarar estas impresiones convictas de error como hacen el racionalismo y el idealismo es un subterfugio. Ortega proclama la necesidad de impulsar y fomentar estas impresiones; de ahí su atención a esa serie de modestos aspectos de la vida humana desdeñados por los filósofos. Placeres y ambiciones deben ser elevados a la máxima potencialidad.

Pero esta espontaneidad no se basta a sí misma, y ello, en oposición a Nietzsche. A primera vista, la capa de la espontaneidad parece ilimitada, pero tiene sus limitaciones. Porque la espontaneidad en sí misma, sin cultivo

alguno, se convierte en fuerza ciega e insensata. Hay que recubrirla de conceptos. Es cierto que éstos no deben sustituir a las impresiones vivientes de la realidad, sino formalizarlas, cultivarlas. Impresiones sin conceptos son ciegas; conceptos sin impresiones son vacíos. Esto recuerda a Kant, pero, a diferencia de él, Ortega trata de unir conceptos e impresiones como si fueran dos caras de la misma moneda. Esto es una fuente de dificultades en la filosofía de Ortega, pero él parece haber hallado la solución que consiste en reducir tanto el alcance de las impresiones como de los conceptos. De las primeras hace algo más que impresiones sensibles; de los segundos, algo menos que esquemas formales. Ortega duda al definir los conceptos como esquemas ideales y caracterizarlos como instrumentos pragmáticos para apresar la realidad. De lo que no duda es que, sin ellos, nos perderíamos en el torbellino de las impresiones. De ahí la importancia del proceso de conceptualización. Niega, frente a Hegel, que los conceptos sean sustancia metafísica de la realidad; para él, son órganos de percepción, en el mismo sentido que los ojos son órganos de visión. Pero, aquí, percepción significa "percepción en profundidad", o sea, percepción del orden y conexión de las realidades. Esta percepción nos lleva, del nivel de la vida espontánea, a la reflexiva, pero la vida espontánea sigue siendo el principio y fin de toda investigación filosófica. Para Ortega, como dice Ferrater, los conceptos son buenos conductores de impresiones (Ferrater, J. O. C., 55).

C) La perspectiva

En la clarificación de las impresiones o circunstancias, además de los conceptos, la perspectiva es otro factor decisivo para llegar a la realidad. Ortega afirma, abiertamente, que hay tantas entidades como puntos de vista: "No existe, por lo tanto esa supuesta realidad inmutable y única con quien comparar los contenidos de las obras artísticas: hay tantas realidades como

puntos de vista. El punto de vista crea el panorama" (Personas, obras, cosas, 1, 475). Esta teoría del perspectivismo va ligada a la teoría de los valores, pero Ortega desecha ésta y se atiene a aquella que nunca abandonó y que fue reafirmada y elaborada formalmente en dos ocasiones.

La primera es la que expone en Meditaciones del Quijote. Frente al pensamiento tradicional que cree que la realidad consiste en materia o espíritu, Ortega cree que la sustancia última del mundo no es cosa, sino perspectiva. La realidad es perspectiva. Esta formulación del perspectivismo está arropada en la teoría de las circunstancias y, así, Ortega incide y resalta la voluntad de afirmar lo concreto. Se enfrenta tanto al escepticismo como al dogmatismo. El primero entiende que la realidad se halla pulverizada en perspectivas individuales y, por tanto, no puede alcanzarse la verdad universal. El segundo da por supuesta, a priori, la verdad universal y, por tanto, no puede hablarse de perspectivas individuales. Ortega acepta como un hecho que la perspectiva indi vidual es el único modo de aprehender la realidad y el único modo de formular verdades universales. Antecedentes del perspectivismo fueron Leibniz, Nietzsche, Vaihinger, Simmel y Russell. Éstos partieron de supuestos diferentes. Con quien más afinidad tiene es con Leibniz, pero existe una diferencia fundamental entre ellos. Mientras que Leibniz se apoya en un realismo monadológico, el perspectivismo de Ortega está embebido en un realismo pluralista. Dos puntos de vista sobre la misma realidad no pueden coincidir, pero pueden completarse; por tanto, lo que debe hacer cada individuo es ser fiel a su propio punto de vista (El espectador, 1, O. C., II, 18-20).

Pero, en el perspectivismo, no hay peligro de subjetivismo. Podría pensarse que Ortega es un poco optimista, pues la fenomenología y el neopositivismo se han ocupado de la intersubjetividad de los enunciados

individuales. Pero esos sistemas han tenido que modificar sus posiciones para evitar el solipsismo a que les condujo cierto perspectivismo. La perspectiva no es una cosa subjetiva, sino un ingrediente de la realidad. Es decir, el término "perspectiva" es un predicado ontológico no menos que psicológico. Por tanto, las perspectivas son aspectos concretos de la realidad en tanto que percibidas por seres individuales.

La segunda formulación del perspectivismo está elaborada en El tema de nuestro tiempo. Aquí es tratado como un hecho que la realidad del sujeto cognoscente es un "medio" epistemológico. Este medio no es ni puramente pasivo ni puramente activo: ni es un vehículo que deforme las impresiones externas ni es un medio trasparente de las mismas. Lo que hace es seleccionar esas impresiones. Es una "criba" de lo dado. De ahí que cada sujeto cognoscente sea como un espejo de la realidad, capaz de reflejarla desde un lugar determinado y a partir de una estructura concreta. Esta concepción orteguiana está claramente influida por el auge de la biología de la Escuela de Uexküll y Driesch y, también, por el biologismo de Nietzsche y Simmel. Pero esto no quiere decir que el perspectivismo de Ortega sea una interpretación biológica del conocimiento, por mucho que vinculase el conocimiento a la vida.

Por otro lado, el perspectivismo de Ortega no es estrictamente individual. El que "cada vida sea un punto de vista del universo" (El tema de nuestro tiempo, III, 200) no se refiere sólo a individuos humanos, sino a comunidades nacionales y épocas históricas. También éstas son sujetos de perspectiva. Es el tema del historicismo. En todo caso, la verdad perspectivista, aunque parcial, es, a la vez, absoluta, lo cual no quiere decir que sea completa. La complección no puede ser alcanzada a menos que se esté dispuesto a sacrificar lo real a lo ficticio (Ferrater Mora, J., O. C., 45 y ss.).

7.2.4. Tercera etapa: el raciovitalismo (1924-1955)

El raciovitalismo es una especie de abreviatura usada por el propio Ortega para designar su sistema filosófico (Guillermo Diltheyy la idea de la vida, VI, 196). Este tercer estadio constituye la contribución más lograda de Ortega al pensamiento filosófico contemporáneo. En un artículo publicado en 1924 titulado "Ni vitalismo ni racionalismo"(111, 270 y ss.), expresa ya lo que va a ser el núcleo de su obra de madurez. Y, sobre este tema, van a incidir la mayoría de las obras de Ortega pues es lo más original de su pensamiento.

A) La razón vital

Aunque Ortega bosquejó en El tema de nuestro tiempo el concepto de razón vital, no lo examinó a fondo. Es, en el artículo que se acaba de citar, donde establece que ambas tendencias, racionalismo y vitalismo, están superadas. El primero abusó de la razón identificando ésta con la razón pura; y como si ésta fuera el referente último de la realidad. Por eso, Ortega se aparta de ese racionalismo tradicional que había fracasado, lo cual no quiere decir que desconfíe de la razón y que se entregue al irracionalismo. La razón no es algo absoluto, sino un instrumento de la vida.

Del mismo modo rechaza Ortega el vitalismo filosófico que afirma categóricamente que la razón es impotente para darnos la visión de la realidad que sólo la vida puede suministrar; tal es la línea de pensamiento de Simmel, Spengler, Bergson o Dilthey. El verdadero vitalismo, para Ortega, se reduce a considerar que, si bien el conocimiento es de naturaleza racional, la vida constituye el tema central. Insiste, por tanto, en la vida, pero sin echar a perder las conquistas de la razón a causa de un irracionalismo precipitado.

Por tanto, racionalismo e irracionalismo son igualmente ciegos. El

primero esteriliza la razón amputando su contacto con la realidad y el segundo destruye aquélla (Historia como sistema, VI, 46). Por consiguiente, hay que postular un nuevo tipo de razón que no se clausurase en sí misma, sino que arraige en la vida.

B) La razón vital como realidad

Esta razón postulada es la razón vital. Ésta surge como una realidad simple, patente, innegable. Es la vida como razón. Ortega está hablando aquí de la vida humana que no es una entidad dotada de razón, sino una entidad que usa necesariamente de la razón, aunque, a simple vista, no lo parezca. Cualquiera que sea el modo como el hombre actúe, tiene que justificar su actuación, y las razones que dé, serán buenas o malas, pero siempre razones. Ahora bien, como vivir es, para Ortega, tratar con el mundo (Kant, IV, 58), la justificación del vivir debe incluir la del mundo en que se vive. Tal justificación no tiene por qué ser siempre intelectual, pues ésta es una reflexión tardía. La vida es imposible sin saber, pero este "saber es saber a qué atenerse". El hombre puede vivir como quiera, pero tiene que dar cuenta de sí mismo; si no, la duda lo anegaría. Así, Ortega entiende la razón como la instancia que contrarresta esa tendencia del hombre a dudar no sólo de las cosas y de los demás hombres, sino, también y sobre todo, de sí mismo.

Es decir, que la razón no es ya una operación intelectual, sino la única posibilidad que tiene el hombre de caminar por el suelo resbaladizo de su existencia. Con ello, Ortega se desmarca del racionalismo que definía al hombre como animal racional, poniendo de relieve el hecho de que la razón emerge de la vida humana. Así le enmienda la plana a Descartes anteponiendo la vida a la razón: cogito quia vivo, pienso porque vivo" (Kant, IV, 58).

C) La razón vital como método

Pero, de la razón vital, no sólo puede hablarse como realidad, sino como método, pero método que no se basa en un conjunto de reglas simples, sino que tiene que abordar la complejidad de la vida. En un sentido muy radical, puede decirse que la razón vital es un método empírico que no quiere decir caótico; esto es lo que piensa el idealismo respecto a lo empírico que debe ser dotado de categorías para poder ser ordenado. La verdadera experiencia muestra que, al hacer de la vida el centro de investigación filosófica, el mundo aparece como una realidad ordenada, sistemática. Así, la razón vital no es un mero instrumento del que se puede prescindir, sino el hilo conductor de la búsqueda del sistema del ser. Enfrentados a la vida, nuestro entendimiento proyecta luz sobre ella; entonces, la razón es algo que el hombre pone en funcionamiento porque lo necesita para comprender y vivir la vida: "No vivimos para pensar, sino que pensamos para lograr subsistir o pervivir" (Ensimismamiento y alteración, V, 308).

Al vivir, el hombre tiene que hacerse cargo de su situación, de sus circunstancias. Arrojado al mundo, tiene que descubrir lo que somos y lo que nos rodea, y ésa no es una tarea exclusivamente intelectual. Necesita ideas pero, también, creencias. Aquí está el enfoque de su obra Ideas y creencias. El hombre necesita ideas y convicciones para vivir. Las ideas son pensamientos que se nos ocurren; poseen muy diversos grados de verdad y van desde las ocurrencias hasta las proposiciones científicas. Pero la condición de todas ellas es que emergen de una vida humana que las precede. En cambio, las creencias son interpretaciones del mundo y de nuestra existencia. Con ellas, nos hallamos en un mundo distinto del de las ideas. A las creencias no llegamos por medio de pensamientos, sino que se hallan ya constituyendo la subsistencia de nuestra vida. De las creencias puede decirse

que estamos en ellas, o, mejor, que somos ellas. Es decir, que están tan arraigadas dentro de nosotros, que es difícil, si no imposible, distinguir nuestras creencias acerca de la realidad y la realidad misma.

Ortega se decanta, sin titubeos, por la primacía de las creencias sobre las ideas. Aquéllas constituyen el fundamento de nuestra vida y ocupan el lugar de la realidad. Esto significa que, hasta cierto punto, dominamos nuestras ideas, pero, casi siempre, estamos dominados por nuestras creencias. Las ideas no arraigarán en nosotros si no se convierten en creencias y esto lo olvidó el intelectualismo. Nosotros podemos luchar por las ideas, pero vivimos de las creencias. Ortega vuelve, en este punto, a expresar la primacía de éstas sobre aquéllas: las ideas sirven para tapar las fisuras de las creencias cuando éstas plantean dudas o son sacudidas por nuestras crisis (Ferrater Mora, O. C., 75 y ss.).

D) Razón vital y razón histórica

La razón vital es considerada, en primer lugar, como referida al individuo humano, pero éste no vive aislado, sino en grupos humanos que se inscriben en la historia. Este paso lo da Ortega en sus últimos escritos: Historia como sistema, Apuntes sobre el pensamiento e Ideas para una historia de la filosofía; en ellos, ya no duda sobre la primacía entre la razón vital y la razón histórica. La razón vital queda subsumida en la razón histórica, pues toda vida individual humana es la célula de otro organismo vital más amplio. El individuo es vitalmente incomprensible sin insertarlo en la historia. "El hombre, enajenado de sí mismo, se encuentra consigo mismo como realidad, como historia' (Historia como sistema, O. C., VI, 49). Por tanto, quedan identificadas realidad e historia. Ésta es, por consiguiente, el referente cuya luz desvela la entraña de lo humano: "La razón histórica es pues ratio, logos,

riguroso concepto. Al opo nerla a la razón física matemática, no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta" (ibíd., 50). La conclusión es clara: "la historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida' (ibíd., 44). El método de esta ciencia sistemática es la razón histórica, que es la proyección en lo colectivo de lo que es la razón vital en lo individual; su función es explicar el presente por el pasado, ya que el hombre no tiene naturaleza, sino historia:

> Aquí el razonamiento esclarecedor, la razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación, hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparencia ante la razón histórica (ibíd., 40).

Ortega puntualiza, ahora, que la historia, constituida en ciencia sistemática de la realidad, no puede elaborarse por la simple aplicación del método narrativo, sino que ha de echar mano de otros instrumentos de aprehensión de la realidad histórica. Y éstos son la idea de generación como compromiso entre masa e individuo; el concepto de sensibilidad vital, que es el fenómeno primario en la historia y el concepto de la altura de los tiempos que expresa el nivel histórico alcanzado en una época determinada (Abellán, J. L., Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días, 589).

E) La doctrina del hombre

Como vida e historia se identifican en Ortega, pues el hombre no tiene naturaleza, sino historia se hace necesario un análisis de la vida humana para una comprensión de su filosofía de la historia. Sintetizando su pensamiento

en este punto, muestra los caracteres específicos de la vida humana.

El primero es que la vida humana es la realidad radical. Esto no significa, por parte de Ortega, un giro hacia el idealismo o el antropocentrismo. El hombre no es la única ni más importante realidad en el universo, sino la realidad básica, radical; radical en el sentido de que todas las demás se dan dentro de ella: "Porque en la vida humana va inclusa toda otra realidad, es ella la realidad radical, y cuando una realidad es la realidad, la única que propiamente hay, es, claro está, trascendente" (En torno a Galileo, V, 95). Sin la vida humana, las demás realidades carecerían de lugar y sentido ontológico; es decir, sin la vida humana, todo lo demás perdería significación.

La segunda característica es que la vida humana es unfieri, un faciendum, un hacerse, no algo hecho. El que la vida humana sea la realidad radical no significa que sea una cosa dentro de la cual están las demás. La vida humana no es una cosa. Por tanto, no puede ser reducida a una sustancia o naturaleza con sus respectivos fenómenos. En consecuencia, no se identifica con nuestro cuerpo. Ni el realismo ni el naturalismo han atinado con la vida humana. Pero tampoco ésta se reduce al alma, como cree el idealismo, pues, también, para éste, el alma es una sustancia, una cosa. La vida, para Ortega, ni es cosa ni es sustancia; carece de estatus fijo y de naturaleza. La vida humana "ocurre", "nos pasa"; es un puro suceder, unfaciendum, no un factum. En vez de ser algo hecho, es algo que tenemos que hacer incesantemente; es un ser que se hace a sí mismo o que consiste en hacerse continuamente a sí mismo. De aquí surge la ontología de Ortega alejada tanto del intelectualismo como del irracionalismo; esa ontología alberga la realidad de la vida humana cuyo método de acceso a ésta es la razón vital.

El tercer rasgo estriba en que la vida humana es vocación y destino. Conectando con el punto anterior, el carácter deviniente de la vida humana lo plasma Ortega en otro orden de cosas diciendo que es una emigración perpetua del yo vital hacia el no yo; es decir, un diálogo con el entorno, con las circunstancias: "La vida es esencialmente un diálogo con el contorno... Vivir es convivir y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor" (Las Atlántidas, 111, 291). Vivir es tratar con el mundo y actuar en él; o sea, salir de sí mismo y habérselas con "lo otro". Por eso, la vida humana no es un acontecer subjetivo, sino una realidad objetiva. Ahora bien, tenemos que habérnoslas con el mundo, permaneciendo fieles a nuestro yo íntimo, a nuestra vocación, a nuestro destino (Goethe desde dentro, IV, 411).

Nuestro destino es individual e intransferible. Cierto que no todos los destinos humanos poseen el mismo grado de particularidad, pero todas las vocaciones humanas son intransferibles. Cada uno debe llegar a ser aquello para lo que está destinado, y esto no es cuestión de determinación del ambiente externo o del carácter. Nuestros gustos y dones pueden coincidir o no con el destino. Pero cada hombre ha de alcanzar aquél, en el conjunto de sus situaciones. Hemos de vivir con todo aquello que nos toca ver y, con ello, realizar la propia vida. Y de manera auténtica (El espectador, 1, vol. II, 84-85). Por eso, no es indiferente lo que hagamos. Tenemos que obrar como debemos obrar. Tal es el imperativo categórico orteguiano bien distinto del de Kant. Ortega se dirige a cada uno de nosotros en tanto que es él mismo, ese "cada uno de nosotros". Es lo mismo que decir: "Sé lo que eres". Por tanto, la autenticidad en ser uno mismo es la realidad de éste. Ortega identifica, pues autenticidad y realidad.

El carácter cuarto es que la vida humana es un problema. Y eso no quiere decir que esté llena de problemas, que lo está, sino que ella misma lo es

independientemente de éstos: "La vida humana está constituida por el problema de si misma, su sustancia consiste no en algo que ya es, sino en algo que tiene que hacerse a sí mismo" (Goethe desde dentro, IV, 403). La vida humana es un quehacer especial, pues no hay normas o reglas específicas para ello. Tenemos que inventar, en cierto modo, nuestro ser, nuestra vida. La vida es causa sui. Y aquí la libertad es completa; en esto, Ortega está más próximo al existencialismo: no tenemos libertad, somos libertad. Estamos obligados a ser libres y, por tanto, nuestra condición es comprometernos incesantemente, y ello no porque lo pidan las reglas morales, sino porque lo demanda la misma estructura de la vida. Aspectos concretos de esta problemática de la vida son la preocupación y la futurición. La vida humana está ocupada, previamente, de lo que va a suceder, pero, sobre todo, de lo que tiene que elegir. Para decidir, puede ayudarnos la experiencia propia o ajena; ahora bien, las decisiones últimas son siempre personales y, por ello, tomadas en soledad y autenticidad. Pero las decisiones también hay que tomarlas desde el futuro, es decir, desde el conocimiento anticipado de lo que va a venir. Y eso lleva un margen tremendo de inseguridad. Ortega habla, en este sentido, de la impresión de naufragio, porque el hombre debe decidir en la inseguridad de las consecuencias de sus decisiones y sin poder tener todos los conocimientos a su alcance. En medio de este océano de inseguridad, viene en nuestro auxilio la cultura; ésta actúa como tabla de salvación entre tanta zozobra. La cultura no es, por tanto, un lujo inútil para pasar el tiempo, sino algo inserto en la vida misma. Es el bote al que nos agarramos para no hundirnos en el abismo de inseguridad que nos rodea. La cultura no es un entretenimiento, es salvación.

Después de esto aparece con evidencia el quinto y último rasgo: la vida es un drama. El hombre es un ser efímero y transitorio; siempre tiene prisa. En todo caso, la vida humana es urgencia. Bajo la presión del tiempo, forja sus

proyectos y el mayor de todos éstos es el de la liberación de sí mismo: "Ser sí mismo nos representa la caricia más secreta y profunda, es como si acariciaran nuestra raíz" (Goethe desde dentro, IV, 425). Pero ese fin parece que no llega nunca. Cultivándolo constantemente, postula enormes exigencias: no dejar que las cosas se deslicen plácidamente, vigilar lo falso y lo inauténtico, pero no llega. Y tampoco vale el recurso a una realidad trascendente, pues lo único trascendente aquí es la vida misma. En definitiva, Ortega subraya el carácter metafísicamente último de la vida, de cada vida. Todo está en la propia vida, de modo que emigrar de la vida misma es imposible. Esta vida nuestra, sin entrada ni salida, es lo que verdaderamente hay. Pero quedarse con esta vida y enfrentarse a ella sin falsas ilusiones, lejos de llevar a la desesperanza, lleva a recobrar el aliento de vivir (Ferrater Mora, J., O. C., 91 y ss.).

Para completar el pensamiento de Ortega, convendría añadir su visión de la sociedad y la cultura y su concepción del ser y de la filosofía. Pero eso supondría salir de los márgenes de este trabajo. El lector cuenta con la bibliografía adjunta que puede satisfacer sus inquietudes.

7.2.5. El pensamiento de Ortega sobre España

Para concluir esta exposición, sólo dedicaremos unas palabras a la idea de España que tiene Ortega. Éste es un tema central de los intelectuales, no sólo de la Escuela de Madrid, sino de todo el siglo XX.

Ortega hereda la preocupación por España de Giner de los Ríos y la Generación del 98. Comparte, con ellos, idealismo y amargura, pero, sobre todo, la crítica negativa respecto a su decadencia: "España ha sido durante tres siglos un aldeón torpe y oscuro que Europa arrastraba en uno de sus bordes"; "El gran pecado contra el Espíritu Santo es su incultura, el horror a

las ideas y a las teorías". "Por lo que respecta a España, es innegable que nos hallamos en lo más cerrado de uno de esos períodos en que todo parece ominoso rebajamiento" (Personas, obras, cosas, 1, 460).

Este panorama decadente será - como dice Javier San Martín - motivo constante que no variará en su producción y que le hará tomar la determinación de ir a Alemania. San Martín se extiende en un análisis de la introyección de la cultura alemana por parte de Ortega y cómo ésta opera en su mente en orden a una idea de la regeneración de España (San Martín, J., Ensayos sobre Ortega, Madrid, UNED, 1994: 254 y ss.).

Ortega, ante la decadencia de España, siente la misión de consagrarse a su regeneración: "La vida española nos obliga, queramos o no, a la acción política" ("Prólogo", El espectador, I). Aspira, pues, a una España mejor, más fuerte, rica, noble y bella. Entiende que necesitamos transformar España, hacer de ella otra cosa distinta de lo que hoy es. Para ello, vio que había que formar a las nue vas generaciones. La educación, sobre todo en la universidad, y el compromiso político, fueron los instrumentos que utilizó Ortega para la regeneración de España. Fundó la Liga de Educación Política Española. Se enfrentó a la dictadura de Primo de Rivera, y, a la caída de éste, se opuso, también, a la monarquía siendo uno de los valedores intelectuales de la República. A este respecto, fundó una asociación de pensadores denominada Agrupación al Servicio de la República. Ortega concibió ésta como la reforma de las instituciones, el cambio de mentalidad que llevaría a España a entrar en los nuevos tiempos. Pero pronto constató el fracaso de la República con aquella frase: "No es esto, no es esto".

Deteniéndose en el diagnóstico de la enfermedad de España, había señalado ya, en España invertebrada, en 1922, los dos factores de la

decadencia: por un lado, el tribalismo y particularismo de la vida española; por otro, la ausencia de élites egregias y, por tanto, el predominio de las masas. Ortega insiste en esto: España vive entregada al imperio de las masas dando el espectáculo de que los peores se rebelan contra los mejores. El pueblo español detesta a los hombres ejemplares; es incapaz de ver sus cualidades excelentes. Es decir, la interpretación orteguiana de España coincide con esa rebelión de las masas que, en Europa, fue un fenómeno permanente. Ortega echa de menos en España un orden jerárquico de autoridad. Su ideal es una aristocracia dominante que gobierne al pueblo sin los impulsos de éste. Para él, la nivelación de las clases sociales sería un nuevo aspecto de la rebelión de las masas; de ahí su desprecio al elemento socializante de toda política.

Como dice Gaos, este hombre aristocrático que era Ortega lo incapacitaba para comunicar con el pueblo. Además, falló en un elemento esencial del diagnóstico de España: el sentimiento religioso. Éste es fundamental en la configuración del espíritu español; Ortega, por su temperamento estético y por su crisis de ruptura religiosa en la adolescencia, no fue capaz de tener en cuenta este elemento decisivo, lo cual no quiere decir que el componente religioso español fuese el dogmático romano, sino el elemento místico inherente a la tradición española. Éste fue el verdadero motivo de su enfrentamiento con Unamuno en la visión de España. Unamuno fue un religioso de la heterodoxia pero que conectó plenamente con la vena mística española. En una imagen, se pueden plasmar las direcciones diferentes de ambos: Unamuno elige a san Juan de la Cruz como expresión del misticismo hispano. Ortega elige a Descartes como símbolo de la europeización (Abellán, J. L., Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días, 592 y ss.).

Aquí está, pues, el núcleo de la diferencia entre ambos a la hora de acometer la regeneración de España. El remedio que proponía Ortega es una renovación cultural enfocada hacia Europa. Las universidades, los intelectuales, las instituciones, etc. no estaban al nivel europeo. "Regeneración es inseparable de europeización. Regeneración es el deseo, europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente vio claro (Costa) desde un principio que España era el problema y Europa la solución" (Personas, obras, cosas, O. C., 1, 521). Como le dijo en carta a Unamuno: "En esta palabra (Europa) comienzan y acaban para mí todos los dolores de España" (Fraile, G., O. C., 233 y ss.).

La postura de Unamuno en este problema era diametralmente opuesta a la de Ortega. Unamuno quería, sí, la vinculación a Europa, pero aportando a ésta las esencias vivas de la tradición mística española; éstas no sólo no provenían de la cultura europea, sino que la superaban. Fue una polémica dramática en la que cada uno, con la mejor intención, quería la modernización de España.

7.3. Irradiación intelectual y disolución de la Escuela de Madrid

La Escuela de Madrid fue, no sólo un foro privilegiado de investigación filosófica, sino un foco de irradiación en la cultura española. Sus ideas impregnaron el pensamiento de diversos autores e instituciones. Fue una aportación que desbordó el ámbito filosófico.

7.3.1. Influencia en el ámbito pedagógico: Lorenzo Luzuriaga (1889-1959)

Dentro mismo de la universidad, hubo un influjo de las ideas de Ortega y de la escuela en el ámbito pedagógico. Profesores imbuidos de esas ideas recalaron en la también recién creada Sección de Pedagogía proyectando allí

el influjo del raciovitalismo. Así, Juan Zaragüeta, aun con orientación escolástica, estaba muy influido por los planteamientos vitalistas. En esta línea, Lorenzo Luzuriaga (1889-1959), formado en el ambiente de la Institución Libre de Enseñanza, realizó una labor incesante en el desarrollo de la pedagogía como ciencia. En este sentido, fundó la Revista de Pedagogía, en la que aparecieron textos importantes que reflejaban el movimiento pedagógico contemporáneo. Su vinculación con Ortega venía de atrás, en torno a 1908, cuando ambos coincidieron como profesores en la Escuela Superior de Magisterio. Luzuriaga tuvo a Ortega por maestro y amigo.

También, en el desarrollo de la pedagogía como disciplina científica, hay que destacar la labor de Joaquín Xirau, cuya filosofía se verá en otro capítulo más adelante. Durante su estancia en Madrid, estuvo vinculado, también, a la Institución Libre de Enseñanza, especialmente, a Manuel B.Cossío y a la Escuela de Madrid: Ortega, Morente y Zubiri, cuyas orientaciones fueron decisivas en su filosofía. Pero, también, esto fue importante en lo referente a su interés por la pedagogía, que le llevó a fundar la Revista de Psicología y Psicotecnia y un Seminario de Pedagogía, todo ello radicado en el Instituto Psicotécnico de la Universidad de Barcelona. Fue presidente del Patronato Escolar de Barcelona y trabajó en el Consejo de Segunda Enseñanza de Cataluña y en el Consejo de Cultura de la Generalitat. Sin ser orteguiano en sentido estricto, fue un pensador decisivo en las reformas educativas catalanas y, en ellas, plasmó el impulso intelectual recibido de la Institución Libre de Enseñanza y de la Escuela de Madrid. Sin ser miembro de esta última, puede considerársele como el principal factor de conexión entre la Escuela de Madrid y la de Barcelona.

También, en el ámbito pedagógico, hay que destacar la labor de María de Maeztu (1882-1947), quien fue alumna de Ortega. Éste le sugirió ir a

Marburgo para estudiar con Cohen la filosofía neokantiana y especializarse en Pedagogía Social con P.Natorp. Viajó por Europa para conocer las escuelas nuevas, lo que le sirvió para desarrollar, en España, un proyecto de reforma de los métodos de enseñanza. Esto fue puesto en práctica cuando fundó, en 1915, la Residencia de Señoritas de Madrid desde donde consiguió vincularse a la Comisión de Reformas Escolares (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, V, III, 260 y ss.).

7.3.2. Influencia en el ámbito jurídico: Luis Recasens Siches (1903-1977)

La influencia, en este ámbito, está esencialmente vinculada a Luis Recasens Siches (1903-1977), ferviente orteguiano catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Central. La fecundidad de las teorías filosóficas de Ortega fue realizada por Recasens mediante nuevos planteamientos en el ámbito jurídico. Es, sobre todo, en su exilio de México, donde desarrolla su concepción filosófica del derecho de inequívoca orientación orteguiana. Trata de una funfamentación ontológica del derecho basada en el concepto de la vida humana como realidad radical. El desarrollo de esa ontología tiene tres partes. La primera es una teoría fundamental del derecho. Aquí trata de definir el derecho, es decir, llegar a la esencia y localización del mismo, dentro del universo. El derecho no es de naturaleza física, ni psicológica, ni ideal; el derecho debe ser situado dentro de la vida humana. Es decir, la metafísica del derecho que lleva consigo leyes, reglamentos, códigos, etc. hay que situarla dentro de la cultura, o sea, dentro de la vida humana objetivada, y, así, es un revivir o reactualizar dichas normas. Dentro de la vida humana objetivada, el derecho se caracteriza por las notas de lo normativo y lo colectivo.

La segunda parte es una axiología jurídica. Recasens separa, con claridad,

las proporciones normativas de las enunciativas; sólo las primeras expresan el deber, aunque éste no se cumpla. A su vez, establece, también, una distinción entre forma y contenido normativo, mostrando que todas las proposiciones jurídicas son formalmente normativas, pero no todas lo son materialmente, pues puede ocurrir que algunas no estén acordes con la justicia o los valores implicados por ésta.

La tercera parte es una filosofía de la interpretación del derecho, basada en lo que él llama el logos de lo razonable. Rechaza, en este sentido, la lógica tradicional, pura o matemática, o sea, la lógica de lo racional como apta para tratar con las normas del derecho positivo, y la contrapone a una lógica de lo razonable o lógica de lo humano, apta para los valores, las normas y la experiencia (Abellán, O. C., V, 111, 262).

7.3.3• Influencia en el ámbito cultural: la Revista de Occidente

Aparte de la universidad, el lugar privilegiado de la influencia de Ortega fue la Revista de Occidente, fundada en 1923; Ortega fue su director y Fernando Vela, el secretario. Antes de esta revista, Ortega había participado en fundaciones que fueron el subsuelo cultural de la Revista de Occidente; ésta fue concebida como una plataforma de lanzamiento para la transformación cultural de España. El objetivo prioritario era poner a España a la altura cultural de las circunstancias; para esto, se dejaba de lado el tema político, centrándose en el ámbito cultural más que en el estrictamente filosófico. La crítica literaria, la historia, etc., eran también cauces de reflexión y trabajo. Por otra parte, se dio importancia a las tertulias como medio de puesta en común y estímulo de nuevas ideas, y ello, aparte de su afinidad con la idiosincrasia española; por aquéllas pasaba gente de toda índole y se intensificaba el círculo de amistades, y, al mismo tiempo, se fomentaba la

emulación intelectual. Hombres especialmente vinculados a la revista fueron el secretario antes nombrado, Fernando Vela (1888-1966); era un poco más joven que su maestro Ortega y con formación periodística. Fue el director de El Sol y de Diario Madrid hasta que se hizo cargo de la secretaría de Revista de Occidente, colaborando, de modo estrecho, con Ortega. Hombre de sólida cultura, trató, con solvencia, los más variados temas artísticos, culturales y de pensamiento. También Paulino Garagorri (1916) se hizo uno de los más destacados discípulos de Ortega e intérprete fidedigno de su filosofía; ha sido el editor de las obras completas de Ortega, como, también, secretario de la revista después de la Guerra Civil (Abellán, O. C., V, 111, 268).

7.3.4• Influencia en el ámbito hispanoamericano

La escuela desapareció en 1936 con la Guerra Civil, pero los discípulos de Ortega se expandieron por el exilio hispanoamericano difundiendo allí las ideas del maestro. Si no cabe hablar ya de la Escuela de Madrid, sí cabe hacerlo acerca de la tradición ortegiana. A ésta pertenecieron María Zambrano, Gaos, Granell, Recasens, etc. Algunos de éstos serán tratados más adelante. Pero, con independencia de ellos, Ortega mismo se proyectó directamente en el mundo filosófico e intelectual de Hispanoamérica. Influyó, humana e institucionalmente, a través de personas y de conexiones intelectuales y académicas; en primer lugar, en Argentina, donde viajó, por vez primera, en 1916 invitado por la Institución Cultural Española de Buenos Aires. A partir de entonces, su obra comenzó a tomar conciencia de su dimensión americana; para cualquier español, ir a América - dice él - es la experiencia espiritual más aguda que puede tener. La razón es que allí se valora su trabajo a diferencia de lo que ocurre en España. La estancia de Ortega en Argentina, Chile y Uruguay despertó en él la sensación de vivir en una comunidad de sentimientos y valores compartidos; éstos suscitaron el

anhelo de lo utópico, de un mundo mejor. La solidaridad lingüística intercontinental despertó la vocación americana de su pensamiento. A comienzos del siglo XX, España puso fin a esa etapa de alejamiento y discordia que duró mucho tiempo: "La forma de comunidad existente entre las naciones Centro y Sudamericanas y España es una realidad que subsiste más allá de toda voluntad o de todo capricho que quiere negarla -o destruirla" (Brindis, VI, 241).

La influencia de Ortega se extendió por toda Hispanoamérica, incluso por países que él nunca visitó y en los que, por tanto, no estuvo físicamente allí, como Puerto Rico. La universidad de este país llevó a la práctica las ideas desarrolladas por Ortega en Misión de la Universidad. El rector de esa universidad dijo, a la muerte de Ortega, que éste había sido uno de los gran des maestros y pensadores de la comunidad hispánica. Los libros de Ortega fueron textos obligados en cursos universitarios de la índole más diversa: filosóficos, literarios, artísticos, históricos y sociológicos. Para la estructuración de la Facultad de Estudios Generales de Puerto Rico y, sobre todo, para orientar sus cursos de formación, fue llamado uno de los intelectuales españoles más próximos a los planteamientos orteguianos: Francisco Ayala: novelista, crítico literario y catedrático de Derecho Político. Tuvo un papel decisivo en la animación cultural de la universidad portorriqueña que llegó a ser un centro modélico de enseñanza; por ella desfiló una élite encomiable de pensadores españoles: Jorge Guillén, Pedro Salinas, Américo Castro, Ferrater Mora, José Gaos, Juan Ramón Jiménez, Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar, quien fue, muchos años, catedrático de aquella universidad. Sin duda, la influencia de Ortega y de los discípulos exiliados ha sido un factor decisivo en el mantenimiento de una identidad cultural hispanoamericana (Abellán, O. C., V, III, 273 y ss.).

7.3.5• Disolución de la Escuela de Madrid

La Escuela de Madrid quedó irremediablemente disuelta en julio de 1936, al iniciarse la Guerra Civil. En ese momento, componían la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid una élite de filósofos que eran, por así decirlo, la plantilla de la escuela y que llevaron a la Facultad de Filosofía a un esplendor semejante, e incluso superior, al de las facultades europeas. Éstos eran sus catedráticos: José Ortega y Gasset, Julián Besteiro, Manuel García Morente, Lucio Gil Fagoaga, Xavier Zubiri, Juan Zaragüeta y José Gaos. Algunos de ellos se exiliaron; otros vivieron en el ostracismo vigilado del nuevo régimen; algunos fueron perseguidos por éste. Cada uno hubo de elegir la forma de vida que le depararon las circunstancias, pero, como escuela, nunca más hubo retorno. En general, la biografía de cada uno de ellos, a partir de ese momento, fue penosa y traumática. Unos se fueron al exilio; otros fueron desposeídos de sus cátedras y todos ellos, vigilados y despojados de sus atribuciones académicas. También, entre ellos, hubo sensibilidades diferentes ante el maniqueísmo introducido por el reduccionismo simplificador de la guerra; por ejemplo, la actitud de Gaos frente a la de Zaragüeta o la del último período de García Morente después de la conversión de éste y su consiguiente ordenación sacerdotal. He aquí un texto tremendo de Gaos como muestra:

> Es probable que todos ustedes sepan que soy reconocido, y siempre me he reconocido yo mismo, por discípulo de Ortega y Gasset. Hasta me he tenido, y no sólo íntimamente, sino también más o menos públicamente, por su discípulo más fiel y predilecto, aunque desde hace algún tiempo no puedo menos de pensar que en tal puesto o condición me reemplazó Julián Marías, y que aunque éste no me hubiera reemplazado, la divergencia de posición tomada en la guerra

> civil, con todas sus consecuencias, haya hecho su efecto en el ánimo de Ortega, si no en el mío. Más sabido es que ni la omnipotencia divina puede hacer que lo que fue no haya sido (Gaos, J., Confesiones personales, México, 1958: 60-61).

Esto hace ver el ánimo de los antiguos miembros de la escuela en su obligada diáspora. Ésta, a partir de la guerra, proliferó en múltiples irradiaciones impuestas por sus discípulos. Además, como colofón, el propio Ortega, vistas las circunstancias, renunció, voluntariamente, a la jefatura de la escuela. Nadie, ni por asomo, pensó sustituir al maestro. Además, la escuela y la propia doctrina de Ortega eran muy elásticas, nada dogmáticas; por tanto, la disolución hubo de producir efectos muy variados. Es, en este momento, donde se puede decir que la escuela quedó transformada en una tradición orteguiana que cada cual hizo suya de modo particular. Por lo que se refiere al exilio mismo, la dispersión de los pensadores a que obligó su salida de España impedía la existencia de un núcleo mínimamente consistente que permitiera la continuidad exigida. Ortega se instaló, primero, en Buenos Aires hasta 1942, año en que vino a Lisboa. Gaos se exilió en México. Morente fue, primero, a París, pero tuvo un proceso de conversión que terminó con su ordenación sacerdotal en Madrid. Zubiri, al contrario, se secularizó y hubo de alejarse de la docencia universitaria por incomprensibles y descaradas presiones eclesiásticas. María Zambrano llevó una vida errante en el exilio: México, Cuba, Europa... Manuel Granell se instaló en Caracas. Francisco Álvarez anduvo entre Ecuador y Chile. Antonio Rodríguez Huéscar permaneció en Puerto Rico (Abellán, J. L., O. C., V, III, 250).

En el exilio interior, Zaragüeta, Morente y Marías fueron los resortes por los que pudo salvarse la continuidad de la tradición orteguiana. Pero las dificultades fueron enormes frente al escolasticismo imperante impuesto por

el nuevo régimen. Marías trató de salvar la última etapa del pensamiento de Morente después de su conversión, diciendo que fue una plenitud y no una ruptura (Julián Marías, Una vida presente, Madrid, 1988, vol. 1, 130). Y, por otro lado, Marías también intentó hacer ver que el pensamiento de Ortega era compatible con el catolicismo, precisamente, por la apertura de aquél; pero las dificul tades y presiones fueron enormes. En todo caso, Marías y otros seguidores de Ortega, como Aranguren, Laín Entralgo y Ruiz-Jiménez, hicieron lo posible por mantener esa tradición orteguiana en medio de un ambiente abiertamente adverso. En esta misma línea, pero más ceñidos a la Revista de Occidente y al cuidado de las publicaciones de las obras de Ortega, hay que mencionar a Fernando Vela y Paulino Garagorri. Es encomiable el trabajo de todos ellos por mantener viva esa tradición orteguiana en medio de tantísimas dificultades.

7.4. Selección de textos: Ortega y Gasset

Objetivismo: valen más las ideas y las cosas que los hombres

> En general, no concibo que puedan interesar más los hombres que las ideas, las personas que las cosas. Un teorema algebraico o una piedra enorme y vieja del Guadarrama suelen tener mayor valor significativo que todos los empleados de un Ministerio. Si apartando nuestra mirada de las obras geniales, buscamos tras ellas la intimidad de sus autores, hallaremos casi siempre unos ánimos paupérrimos, unos harapos de alma sin atractivo alguno, colgados del clavo de un cuerpo. Y es lo normal que así sea. Genio significa la facultad de crear un nuevo pedazo de universo, un linaje de problemas objetivos, un haz de soluciones: sólo cuando tenemos algo de esto entre las manos nos es lícito hablar de genialidad" (O. C., vol. 1, Personas,

obras, cosas, Madrid, Revista de Occidente, 1966: 443-444).

Hay que librarse de la subjetividad

> En tanto no llegamos a Dios, y diluyéndonos en él perdemos la secreta lepra de la subjetividad, del yo individual, vivimos en una atmósfera de error, y hemos de limitarnos a preferir unos errores a otros para orientarnos de la manera menos mala posible.
>
> La vida impone a cada hombre dos preguntas de muy distinto valor: Primera, ¿qué es el mundo? Ésta es la pregunta clásica, objetiva. Segunda: ¿cómo quisiera yo ser en ese mundo, qué género de espíritu quisiera yo tener? Ésta es la pregunta subjetiva, y de aquí que hayamos de situarnos frente a la multitud de los sujetos, y entre ellos elegir modelos pasajeros que, dentro de lo imperfecto, nos parezcan más loables, más gratos, más bellos para mejorar, según su ejemplo, las líneas de nuestra silueta personal. Necesitamos también de la Imitación de los Sujetos.
>
> En general, decía al principio, son más interesantes las obras que los autores y de más valor. Los grandes creadores suelen verterse casi íntegramente en su labor. Nada extraño parecerá, en consecuencia, que los modelos de la orfebrería espiritual, raros de por sí, se hallen a veces en hombres de mediocre facultad productora (Personas, obras, cosas, vol. 1, 447).

La verdad se reduce a muchas perspectivas

> La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido

partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso. De aquí emanan las dos opiniones contrapuestas: es así que no hay más punto de vista que el individual, luego no existe la verdad - escepticismo; es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobreindividual- racionalismo.

El Espectador intentará separarse igualmente de ambas soluciones, porque discrepa de la opinión donde se engendran [...].

La verdad, lo real, el universo, la vida - como queráis llamarlo-, se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que ve será un aspecto real del mundo [...]. Y viceversa: cada hombre tiene una misión de verdad. Donde está mi pupila no está otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra: lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra. Somos insustituibles, somos necesarios. "Sólo entre todos los hombres llega a ser vivido lo Humano" - dice Goethe. Dentro de la humanidad cada raza, dentro de cada raza cada individuo, es un órgano de percepción distinto de todos los demás y como un tentáculo que llega a trozos de universo para los otros inasequibles.

La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos. La perspectiva visual y la intelectual se complican con la perspectiva de la valoración. En vez de disputar, integremos nuestras visiones en

> generosa colaboración espiritual, y como las riberas independientes se aúnan en la gruesa vena del río, compongamos el torrente de lo real (El Espectador I, vol. II, 18-19).

Las circunstancias nos comunican con el universo

> El hombre rinde el máximum de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo.
>
> ¡La circunstancia! ¡Circum-stantia! ¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca, muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con un gesto de humildad y de anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas por la simplicidad aparente de su donativo. Y marchamos entre ellas ciegos para ellas, fija la mirada en remotas empresas, proyectados hacia la conquista de lejanas ciudades esquemáticas. Pocas lecturas me han movido tanto como esas historias donde el héroe avanza raudo y recto, como un dardo, hacia una meta gloriosa, sin parar mientes que va a su vera, con rostro humilde y suplicante, la doncella anónima que le ama en secreto, llevando en su blanco cuerpo un corazón que arde por él, ascua amarilla y roja donde en su honor se queman aromas. Quisiéramos hacer al héroe una señal para que inclinara un momento su mirada hacia aquella flor encendida de pasión que se alza a sus pies. Todos, en varia medida, somos héroes y todos suscitamos en torno humildes amores (Meditaciones del Quijote, vol. 1, 319).

El yo lo compone el yo mismo y su circunstancia

> Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo. Benefac loco illi quo natus es, leemos en la Biblia. Y en la escuela platónica se nos da como empresa de toda cultura, ésta: "salvar las apariencias, los fenómenos". Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea (Meditaciones del Quijote, vol. 1, 322).

Hay tantas realidades como puntos de vista

> No existe, por lo tanto, esa supuesta realidad inmutable y única con quien poder comparar los contenidos de las obras artísticas: hay tantas realidades como puntos de vista. El punto de vista crea el panorama. Hay una realidad de todos los días formada por un sistema de relaciones laxas, aproximativas, vagas, que basta para los usos del vivir cotidiano. Hay una realidad científica forjada en un sistema de relaciones exactas, impuesto por la necesidad de exactitud. Ver y tocar las cosas no son, al cabo, sino maneras de pensarlas (Personas, obras, cosas, vol. 1, 475).

La perspectiva es un componente de la realidad

> Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no

coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo (El tema de nuestro tiempo, vol. III, 199).

Cada vida es un punto de vista sobre el universo

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo - persona, pueblo, época - es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. He aquí cómo ésta, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, adquiere una dimensión vital. Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnímoda verdad, quedaría ignorado.

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde "lugar ninguno". El utopista -y esto ha sido en

esencia el racionalismo - es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto (El tema de nuestro tiempo, vol. III, 200).

Lo que Ortega entiende por vitalismo

Por vitalismo (filosófico) cabe entender:

1.0 La teoría del conocimiento según la cual es éste un proceso biológico como otro cualquiera, que no tiene leyes y principios exclusivos, sino que es regido por las leyes generales orgánicas: adaptación, ley del mínimo esfuerzo, economía. En este sentido son vitalistas buena parte, por no decir todas, de las escuelas filosóficas positivistas, pero especialmente el empiriocriticismo de Avenarius o Mach y el beatífico pragmatismo. Esta tendencia convierte la filosofía en un simple capítulo de la biología.

2.° La filosofía que declara no ser la razón el modo superior de conocimiento, sino que cabe una relación cognoscitiva más próxima, propiamente inmediata a la realidad última. Esta forma de conocimiento es la que se ejerce cuando en vez de pensar conceptualmente las cosas, y, por tanto, distanciarlas con el análisis, se las "`vive" íntimamente. Bergson ha sido el mayor representante de tal doctrina, y llama "intuición" a esa intimidad transracional con la realidad viviente. Se hace, pues, de la vida un método de conocimiento frente al método racional.

3.0 La filosofía que no acepta más método de conocimiento teorético que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo

del sujeto pensador de ese sistema. De esta suerte, pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes. La oposición entre teoría y vida resulta así precisada como un caso particular de la gigantesca contraposición entre lo racional y lo irracional.

En esta tercera acepción queda, pues, muy mermado el contenido del término "vitalismo", y resulta muy dudoso que pueda servir para denominar toda una tendencia filosófica. Ahora bien, sólo en este sentido puede aplicarse al sistema de ideas que he insinuado en mis ensayos, especialmente en El tema de nuestro tiempo, y que he desenvuelto ampliamente en mis cursos universitarios.

En rigor, sólo la acepción segunda es estricta. Bergson, y otros en forma parecida, creen que cabe una teoría no racional, sino vital. Para mí, en cambio, razón y teoría son sinónimos (Las Atlántidas, vol. III, 272-273).

Lo que entiende Ortega por racio-vitalismo

La irracionalidad de los principios en la cual desemboca el racionalismo - tesis hasta entonces no expresada formalmente y con ese decisivo sentido por nadie - proviene de que se entiende por razón la "razón pura", esto es, la razón "sola" y aparte; pero desaparece si se funda la razón "pura" en la totalidad de la "razón vital'. El irracionalismo a que se ve condenada precisamente la orgullosa "razón pura" se convierte en claro e irónico racionalismo de la "razón vital'. Por eso, desde hace muchos años, califico mi actitud filosófica como racio-vitalismo (Guillermo Dilthey y la idea

de la vida, vol. VI, 196).

Vivir es tratar con el mundo, no sólo pensar

Ahora bien; este sujeto es la vida humana o el hombre como razón vital. La vida del hombre es en su raíz ocuparse con las cosas del mundo, no consigo mismo. El moi-méme de Descartes, que sólo se da cuenta de sí, es una abstracción que acaba siendo un error. El je ne suis qu une chose qui pense es falso. Mi pensamiento es una función parcial de "mi vida" que no puede desintegrarse del resto. Pienso, en definitiva, por algún motivo que no es, a su vez, puro pensamiento. Cogito quia vivo, porque algo en torno me oprime y preocupa, porque al existir yo no existo sólo yo, sino que "yo soy una cosa que se preocupa de las demás, quiera o no". No hay, pues, un moiméme sino en la medida en que hay otras cosas, y no hay otras cosas si no las haya para mí. Yo no soy ellas, ellas no son yo (anti-dealismo), pero ni yo soy sin ellas, sin mundo, ni ellas son o las hay sin mí para quien su ser y el haberlas pueda tener sentido (anti-realismo) (Kant, vol. IV, 58).

Razonar es una necesidad para vivir

Conste, pues, que el hombre no ejercita su pensamiento porque se lo encuentra como un regalo, sino porque no teniendo más remedio que vivir sumergido en el mundo y bracear entre las cosas, se ve obligado a organizar sus actividades psíquicas, no muy diferentes de las del antropoide, en forma de pensamiento - que es lo que no hace el animal.

El hombre, por tanto, más que por lo que es por lo que tiene,

escapa de la escala zoológica por lo que hace, por su conducta. De aquí que tenga que estar siempre vigilándose a sí mismo.

Esto es algo de lo que yo quería insinuar en la frase - que no parece sino una frase - según la cual no vivimos para pensar, sino que pensamos para lograr subsistir o pervivir. Y vean ustedes cómo eso de atribuir al hombre el pensamiento como una cualidad ingénita - que, al pronto, parece un homenaje y hasta una adulación a su especie-, es, en rigor, una injusticia. Porque no hay tal don ni tal obsequio, sino que es una penosa fabricación y una conquista, como toda conquista - sea de una ciudad, sea de una mujer-, siempre inestable y huidiza (Ensimismamiento y alteración, vol. V, 308).

La inteligencia está al servicio de la cultura

Por consiguiente, no hemos venido a la vida para dedicarla al ejercicio intelectual, sino, viceversa, porque estamos, queriéndolo o no, metidos en la faena de vivir, tenemos que ejercitar nuestro intelecto, pensar, tener ideas sobre lo que nos rodea, pero tenerlas de verdad, es decir, tener las nuestras. No es, pues, la vida para la inteligencia, ciencia, cultura, sino al revés: la inteligencia, la ciencia, la cultura, no tienen más realidad que la que les corresponda como utensilios para la vida. Creer aquello es caer en el vicio intelectualista, que ha sido causa varias veces en la historia del fracaso de la inteligencia. Porque deja sin justificar a ésta precisamente al divinizarla y creer que es lo único que no necesita justificación. Queda así la inteligencia en el aire, sin raíces, a merced de las dos hermanas enemigas: la beatería de la cultura y la insolencia contra la cultura (En torno a Galileo, vol. V, 88).

La vida es un naufragio y la cultura es la salvación

> La vida es en sí misma y siempre un naufragio. Naufragar no es ahogarse. El pobre humano, sintiendo que se sumerge en el abismo, agita los brazos para mantenerse a flote. Esa agitación de los brazos con que reacciona ante su propia perdición, es la cultura - un movimiento natatorio. Cuando la cultura no es más que eso, cumple su sentido y el humano asciende sobre su propio abismo. Pero diez siglos de continuidad cultural traen consigo, entre no pocas ventajas, el gran inconveniente de que el hombre se cree seguro, pierde la emoción del naufragio y su cultura se va cargando de obra parasitaria y linfática. Por esto tiene que sobrevenir alguna discontinuidad que renueve en el hombre la sensación de perdimiento, sustancia de su vida. Es preciso que fallen en torno de él todos los instrumentos flotadores, que no encuentre nada a que agarrarse. Enton ces sus brazos volverán a agitarse salvadoramente (Goethe desde dentro, vol. IV, 397).

La historia, ciencia sistemática de la realidad radical

> La historia es ciencia sistemática de la realidad radical que es mi vida. Es, pues, ciencia del más riguroso y actual presente. Si no fuese ciencia del presente, ¿dónde íbamos a encontrar ese pasado que se le puede atribuir como tema? Lo opuesto, que es lo acostumbrado, equivale a hacer del pasado una cosa abstracta e irreal que quedó inerte allá en su fecha, cuando el pasado es la fuerza viva y actuante que sostiene nuestro hoy. No hay actio in distans. El pasado no está allí, en su fecha, sino aquí, en mí. El pasado soy yo - se entiende-, mi vida (Historia como sistema, vol. VI, 44).

La razón histórica es un concepto racional y riguroso

> La razón histórica es, pues, ratio, logos, riguroso concepto. Conviene que sobre esto no se suscite la menor duda. Al oponerla a la razón fisicomatemática no se trata de conceder permisos de irracionalismo. Al contrario, la razón histórica es aún más racional que la física, más rigurosa, más exigente que ésta. La fisica renuncia a entender aquello de que ella habla. Es más: hace de esta ascética renuncia su método formal, y llega, por lo mismo, a dar al término entender un sentido paradójico de que protestaba ya Sócrates cuando, en el Fedón, nos refiere su educación intelectual, y tras Sócrates todos los filósofos hasta fines del siglo XVII, fecha en que se establece el racionalismo empirista. Entendemos de la física la operación de análisis que ejecuta al reducir los hechos complejos a un repertorio de hechos más simples. Pero estos hechos elementales y básicos de la fisica son ininteligibles. El choque es perfectamente opaco a la intelección. Y es inevitable que sea así, puesto que es un hecho. La razón histórica, en cambio no acepta nada como mero hecho, sino que fluidifica todo hecho en el fieri de que proviene: ve cómo se hace el hecho. No cree aclarar los fenómenos humanos reduciéndolos a un repertorio de instintos y "facultades" - que serían, en efecto, hechos brutos, como el choque y la atracción-, sino que muestra lo que el hombre hace con esos instintos y facultades, e inclusive nos declara cómo han venido a ser esos "hechos" - los instintos y las facultades-, que no son, claro está, más que ideas - interpretaciones - que el hombre ha fabricado en una cierta coyuntura de su vivir (Historia como sistema, vol. VI, 50).

Polémica con Unamuno sobre la europeización de España

La España futura, señores, ha de ser esto: comunidad, o no será. Un pueblo es una comunión de todos los instantes en el trabajo, en la cultura; un pueblo es un orden de trabajadores y una tarea. Un pueblo es un cuerpo innumerable dotado de una única alma. Democracia. Un pueblo es una escuela de humanidad.

Esta es la tradición que nos propone Europa; por eso el camino de la alegría al dolor que recorremos será, con otro nombre, europeización. Un gran bilbaíno ha dicho que sería mejor la africanización; pero este gran bilbaíno, D.Miguel de Unamuno, ignoro cómo se las arregla, que aunque se nos presenta como africanizador es, quiera o no, por el poder de su espíritu y su densa religiosidad cultural, uno de los directores de nuestros afanes europeos.

La última vez que estuve en vuestra ciudad fue un año tristísimo: 1898. ¡Qué abismo de dolor!, ¿no es cierto? Entonces se empezó a hablar de regeneración.

La palabra regeneración no vino sola a la conciencia española: apenas se comienza a hablar de regeneración se empieza a hablar de europeización. Uniendo fuertemente ambas palabras. D.Joaquín Costa labró para siempre el escudo de aquellas esperanzas peninsulares. Su libro Reconstitución y europeización de España ha orientado durante doce años nuestra voluntad, a la vez que en él aprendíamos el estilo político, la sensibilidad histórica y el mejor castellano. Aun cuando discrepemos en algunos puntos esenciales de su manera de ver el problema nacional, volveremos siempre el rostro reverentemente hacia aquel día en que sobre la desolada planicie

moral e intelectual de España se levantó señera su testa enorme, ancha, alta, cuadrada como un castiello.

Regeneración es inseparable de europeización; por eso apenas se sintió la emoción reconstructiva, la angustia, la vergüenza y el anhelo, se pensó la idea europeizadora. Regeneración es el deseo; europeización es el medio de satisfacerlo. Verdaderamente se vio claro desde un principio que España era el problema y Europa la solución (Personas, obras, cosas, vol. 1, 521).

7.5. Bibliografía

Abellán, J. L.: Ortega y Gasset en la filosofía española, Madrid, Tecnos, 1966.

Abellán, J. L. y Mallo, T.: La Escuela de Madrid. Un ensayo de filosofía, Madrid, Asamblea de Madrid, 1991.

Aranguren, J. L.: La ética de Ortega, Madrid, Taurus, 1966.

Bayón, J.: Razón vital y dialéctica en Ortega, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

Borel, J. P.: Introducción a Ortega, Madrid, Guadarrama, 1969.

Cerezo, P.: La voluntad de aventura, Barcelona, Ariel, 1984.

Dujovne, L.: La conciencia de la historia en la obra de Ortega y Gasset, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1968.

Ferrater Mora, J.: Ortega y Gasset. Etapas de una filosofía, Barcelona, Seix Barral, 1973.

Garagorri, P.: Ortega, una reforma de la filosofía, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

Introducción a Ortega, Madrid, Alianza, 1970.

Gaete, A.: El sistema maduro de Ortega y Gasset: la metafísica de Ortega y Gasset, Buenos Aires, General Fabril, 1962.

García Astrada, A.: El pensamiento de Ortega y Gasset, Buenos Aires, Troquel, 1961.

Granell, M.: Ortega y su filosofía, Madrid, Revista de Occidente, 1960.

Gray, R.: José Ortega y Gasset. El imperativo de la modernidad, Madrid, Espasa-Calpe, 1994.

Lasaga Medina, J.: José Ortega y Gasset, Madrid, Orto, 1997.

Marías, J.: La Escuela de Madrid, Buenos Aires, Emecé, 1959.

Acerca de Ortega, Madrid, Revista de Occidente, 1971.

Medin, T: Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana, México, FCE, 1994.

Molinuevo, J. L.: El idealismo de Ortega, Madrid, Narcea, 1984.

Morón, C.: El sistema de Ortega y Gasset, Madrid, Alcalá, 1968.

Ortega y Gasset, J.: Obras Completas, Madrid, Revista de Occidente, 1966-1988, 12 vols.

Paredes Martín, M. C.: Ortega y Gasset. Pensamiento y conciencia de crisis,

Salamanca, Universidad de Salamanca, 1994.

Rodríguez Huéscar, A.: Con Ortega y otros escritos, Madrid, Taurus, 1964.

Romero, E: Ortega y Gasset y el problema de la jefatura espiritual, Buenos Aires, Losada, 1960.

San Martín, J.: Ensayos sobre Ortega, Madrid, UNED, 1994.

Fenomenología y cultura en Ortega, Madrid, Tecnos, 1998.

Vela, E: Ortega y los existencialismos, Madrid, Revista de Occidente, 1962.

8

La Escuela de Barcelona. De Eugenio D'Ors a Joaquín Xirau

8.i. Del modernismo catalán al noucentisme

En capítulos anteriores, se ha visto, con detenimiento, lo que supuso el modernismo en los diversos ámbitos del pensamiento, la sociedad, la política y la cultura. Fue un ímpetu neorromántico y espiritual opuesto al positivismo racionalista. Ya se dijo, también, que su foco inicial fue el vitalismo y el espiritualismo francés. En España, el modernismo añade esa connotación política que lo lleva a preguntarse por la naturaleza y renovación del ser mismo de España. Y, en este punto, como se indicó más arriba, el modernismo tiene dos sensibilidades, una más inclinada hacia lo castizo y nacional que busca la renovación española en la historia, la tradición y la religión (es lo que hizo la Generación del 98). La otra tendencia tiene un carácter más cosmopolita y universal y se apoya en la estética y la ciencia en orden a la renovación. Ésta es la sensibilidad modernista que triunfó en Cataluña. Se trata de ver, de forma sucinta, la trayectoria de este movimiento en Cataluña y su repercusión en el resto de España.

8.1.1. El modernismo en Cataluña: Joan Maragall (1860-1911)

El modernismo catalán tuvo una función mediadora respecto al del resto de España. Aunque tuvo un período corto (1892-1911), fue enormemente fecundo, pues dio lugar a una verdadera eclosión de movimientos intelectuales y culturales. El modernismo catalán intentó continuar los planteamientos de la Renaixenca, tal como los concibieron los principales representantes de ésta: Milá i Fontanals, Piferrer y Llorens i Barba. En este sentido, trató de ahondar en la cultura e identidad catalanas, intentado superar el carácter excesivamente tradicional y conservador de la Renaixenca. En este modernismo catalán, de carácter renovador, se emplearon, a fondo, artistas, escritores, poetas, músicos, etc., que actuaban, sobre todo, en la gran urbe, Barcelona; trataron de construir una cultura catalana nacional pero abierta a Europa, y quisieron dejar de lado su índole local y regionalista. En este movimiento, se percibe la inquietud por la derrota colonial de España, pero se quiere superar con el antídoto de la cultura moderna europea. Se trataba de modernizar una sociedad excesivamente anclada en el pasado, con la vista puesta en la nueva cultura vitalista e irracionalista europea, super-adora del positivismo y naturalismo.

Desde este punto de vista, la rebelión modernista adquirió un carácter verdaderamente revulsivo para la sociedad catalana. Hubo, pues, una etapa muy combativa hasta 1906, en el sentido de un impulso de transformación social.

La figura clave de este modernismo catalán fue Joan Maragall (1860-1911). Su figura se mostró como expresión viva de la reacción contra el positivismo. La forma de llevar adelante esta renovación debía ser el cultivo de las diversas formas artísticas y culturales, pero insertando éstas en el quehacer cotidiano. Así, se ayudaría a llevar a los hombres a un plano de vida más digno y elevado. De esta manera, se salvarían, también, éstos de la

masificación urbana y de la tecnología asfixiante del mundo industrializado. Ése fue el intento de Maragall que él realizó, sobre todo, mediante la poesía. El valor del modernismo es servirse de las formas artísticas y literarias para transformar la vida cotidiana y elevarla a un plano humano superior. Por tanto, la óptica regenacionista catalana que Maragall postulaba como medio para superar la decadencia española consistía, por un lado, en un programa de cultura y, por otro, en una descentralización política. Ésta le llevó a propuestas nacionalistas muy radicales. Fue un hombre clave del modernismo que supo servir de portavoz a la interrelación de intereses entre la burguesía catalana y sus intelectuales; así, creó una cultura catalana nacional y moderna. Maragall fue, pues, el vehículo de la burguesía catalana para encontrar una autonomía y una organización cultural propia de Cataluña. Culturalmente, esto era ampliar los estrechos límites del catalanismo de la Renaixenca, y, políticamente, era la postulación de una autonomía federalista. La conjunción de ambas notas da el perfil del modernismo catalán. A su vez y en conjunto, la obra escrita de Maragall ofrece una filosofía estética y una concepción místico-mediterranéa. Todo esto da a su obra una significación amplia dentro de su poesía, y también, una honda preocupación religiosa que se mueve dentro de las coordenadas del modernismo: libertad de conciencia, rechazo del dogmatismo y de la autoridad, predominio de la experiencia religiosa sobre la razón, etc. (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, V, II, 93 y ss).

8.1.2. El noucentisme: Eugenio D'Ors

A partir de 1906, se dio una inflexión en la vida cultural catalana, a causa de dos hechos: primero, el modernismo dejó de confiar en su capacidad de transformar la sociedad, y segundo, los acontecimientos que culminaron en la "Semana Trágica" (1909). Surgieron, entonces, las primeras reacciones

contra el modernismo que cuajarían en el noucentisme. En el nacimiento de éste, existe una cierta ambivalencia. Por una parte, fue continuación radicalizada de la identidad catalana y de la autonomía política que propugnó el modernismo, y, por otra en cambio, rechazó ciertos postulados modernistas: el romanticismo, el naturalismo rural y la concepción profética y prometeica del poeta. A pesar de esto, el noucentisme se situó dentro de la corriente modernizadora. Su aparición podía fecharse en torno a 1906 en que surgieron la Solidaritat Catalana, el primer Congreso de Lengua Catalana, La Ven de Catalunya, el libro de E.Prat de la Riba La nacionalidad catalana, etc. Todas estas manifestaciones culturales compartieron una idea que dejó una impronta decisiva en el noucentisme: la reacción contra el Estado central; éste se mostraba insensible a las realidades periféricas españolas; en este caso, la catalana. La sociedad catalana exigió planteamientos propios, dado su alto nivel social y cultural. Pero no encontró respuesta en los planteamientos de los dirigentes políticos del Estado central. Por esta línea, el noucentisme fue un movimiento cívico catalán, en contra del poder central, que acentuaría sus tendencias particularistas.

Eugenio D'Ors fue, en un principio, el intelectual más importante del noucentisme del que se hizo portavoz ideológico. Él mismo acuñó el término noucentisme, uniendo en un mismo concepto las dos significaciones de la palabra nou ("nuevo" y "nueve"); es decir, el nuevo movimiento es una empresa intelectual que opone el nuevo siglo XX al viejo XIX.

La divisa del noucentisme es cultura frente a naturaleza salvaje, arte frente a pura espontaneidad, ciudad o armonía civil frente a convivencia masiva. Los rasgos fundamentales de este movimiento son expuestos por D'Ors en dos de sus obras: el ensayo titulado El renovamiento de la tradición intelectual catalana y la novela La ben plantada. El primero es una proclama

de catalanismo y de afirmación catalana: "Nuestro esfuerzo se inscribe a continuación del de los catalanes del siglo XIV, no a continuación del de los catalanes del siglo XIX". Las causas de la esterilidad de la cultura catalana están en las tentativas ideológicas del ochocientos, es decir, del siglo XIX. Esas causas las resume D'Ors en los siguientes puntos: la postración de la lengua, la cobardía intelectual, el retraso científico, el aislamiento internacional y el desconocimiento del pasado glorioso. Con respecto a la lengua, D'Ors es claro y contundente, yendo en la misma línea de Prat de la Riba: "En nuestro país, todo, absolutamente todo cuanto se ha intentado en castellano se ha visto condenado a la ineficacia"; rechazo, pues, del bilingüismo. Para él, la vida mental es una y el espíritu no puede dividirse en dos; por tanto, sólo un idioma, el catalán. Y, a través de la recuperación del catalán, se recuperará el pasado glorioso, la tradición de Cataluña. En torno a estos textos e ideas de D'Ors, se fraguó un brillante núcleo de escritores y artistas catalanes que compartían esas ideas y que constituyeron y consolidaron el noucentisme; por citar a algunos: Pere Coromines, Josep Carner, Francesc Cambó, Josep Pijoan, Pablo Picasso, etc. Las aportaciones de todos ellos dan lugar a afirmar la identidad catalana; la Cataluña moderna es obra de este movimiento dentro del cual militaron figuras de todas las clases sociales y estamentos culturales.

La plataforma política del noucentisme fue el Institut d'Estudis Catalans. Esta institución estuvo impulsada por Prat de la Riba y ella fue el alma del movimiento. En 1911, D'Ors fue nombrado secretario del Institut, po lo que colaboraría, estrechamente, con Prat de la Riba. Esto dio lugar a un período de esplendor cuyo momento culminante se dio en 1914 al constituirse la Mancomunidad de Cataluña, bajo la presidencia de Prat de la Riba. Este esplendor continuó hasta 1917, año en que murió aquél. Pero la muerte de Prat de la Riba fue catastrófica para la cultura catalana. Eugenio D'Ors fue

defenestrado como secretario del Institut y, así, se vino abajo aquella colaboración entre estos dos hombres que tantos frutos había dado, entre éstos, la revaloración del seny catalán, tan definitorio de esa cultura. Prat de la Riba, como político, y D'Ors, como intelectual, sintonizaron en el proyecto de una Cataluña moderna que nunca alcanzó tanta consideración y esplendor como entonces.

La labor específica de D'Ors dentro del Institut fue muy fecunda. Cuando se hizo cargo de la secretaría de éste, sólo funcionaba una sección, la histórico-arqueológica. D'Ors la amplió con otras dos, la de ciencias, dirigida por Ramón Turró y la de filología, que dirigió Pompeu Fabra.

Sobre esta labor cultural y lingüística, fue sobre la que Prat de la Riba basó su política de signo nacionalista y autonómico.

La desaparición del noucentisme hay que situarla en 1923. Influyeron estos hechos: la llegada de la dictadura de Primo de Rivera, el cambio de postura de D'Ors, la marcha del país de Josep Pijoan y la incorporación a la carrera diplomática de Josep Carner. Todo esto arruinó el movimiento. Pero es un hecho que, con el noucentisme, Cataluña tomó conciencia de su identidad nacional y de su autonomía cultural (Abellán, J. L., O. C., V, II, 101 y ss.).

8.2. La filosofía de Eugenio D'Ors

Tanto la vida como, en general, el pensamiento de D'Ors, muestran, conjuntamente, una trayectoria repleta de cortes y sobresaltos. En ésta, aparentemente, es difícil ver una línea de continuidad y coherencia. Pero, mirada con atención, esa trayectoria ofrece una perspectiva unitaria, correctamente ensamblada. Responde, así, a un conjunto de valores que

subyacen a todos esos avatares. D'Ors fue fiel y coherente con sus ideas por encima de tanta turbulencia. Se trata de mostrar, detenidamente, este proceso.

8.2.1. Vida, obra y caracteres de su pensamiento

Antes de hacer un análisis pormenorizando del sistema filosófico de D'Ors, conviene establecer las coordenadas del mismo apelando a su biografía, al contexto histórico, filosófico y político y a su peculiar situación dentro del pensamiento y la cultura catalana.

A) Vida y obra (1881-1954)

Eugenio D'Ors nació en Barcelona, en 1881, donde cursó sus primeros estudios en un cálido ambiente familiar. En 1904 se doctoró en Derecho en la Universidad de Barcelona, ampliando, posteriormente, sus estudios en La Sorbona de París. Completó su formación con un giro europeísta, pasando por Bruselas, Heidelberg y Múnich. En 1905, comenzó a publicar su Glosar¡ con el pseudónimo Xenius; lo hizo, por supuesto, en lengua catalana, como el resto de ensayos y escritos de esa época que llega hasta 1920. Entre estos últimos está La ben plantada (1911). En 1913 se doctoró en Filosofía y Letras, en la Universidad de Madrid con una tesis sobre Las aporías de Zenón de Elea y la noción moderna del espacio-tiempo. Después del doctorado, se produjo un hecho insólito, de consecuencias devastadoras en su vida profesional: en 1914, se presentó a la oposición de la cátedra de Psicología Superior de la Universidad de Barcelona. Por intrigas dentro de los círculos catalanes, perdió esa oposición que le arrebató el conservador Cosme Parpal i Márquez. Se formó tal escándalo que varios catedráticos de toda España, con Ortega y Gasset a la cabeza, le hicieron un acto de desagravio a la vez que de homenaje. Pero quien realmente salió perdiendo en esta situación fue la universidad española, privándose de un intelectual de primera línea. Esto le

impidió enseñar en la universidad, preparar un discipulado e irradiar sus ideas en un medio adecuado. La única docencia que pudo llevar a cabo desde 1915 fue en la Escuela Superior de Bibliotecarios; allí inició unos cursos sobre historia de la cultura que lo llevaron, más tarde, a elaborar la Ciencia de la Cultura. También se hizo cargo del Seminario de Filosofía dentro del Institut d'Estudis Catalans. A la muerte de Joan Maragall, era el intelectual catalán más brillante. Ayudó a Prat de la Riba, como se indicó más arriba, en la reorganización cultural de Cataluña, a través de la Mancomunidad Catalana. En ésta, llegó a ser director de Instrucción Pública, a la vez que fue nombrado secretario del Institut d'Estudis Catalans. Ésta es la época en que elaboró y triunfó el noucentisme. La muerte de Prat de la Riba, en 1917 y su sustitución por Puig i Calafalch al frente de la Mancomunidad fue otro hecho dramático que determinó su trayectoria. D'Ors no empatizó con Puig y las tensiones y diferencias fueron tan fuertes que hubo una conspiración contra él, destituyéndolo de todos los cargos arriba descritos.

Es aquí donde habría que situar esa crisis que Abellán denomina el paso del noucentisme al novecentismo en D'Ors. Su ruptura con Puig i Calafalch no fue sólo a causa de divergencia de temperamento, sino de visión ideológica y política. D'Ors tenía un fondo revolucionario que lo hizo empatizar, primero, con el mundo obrero y sindical y, luego, con el sindicalismo falangista. Sindicalismo e imperialismo son los dos rasgos que no lo van a abandonar ya en lo sucesivo, y esto se reflejará en su concepto de autoridad y en la interpretación jerárquica de ésta. El concepto de jerarquía se entrelaza con su inspiración clásica de orden y medida. Sobre este fondo ideológico, se dibuja la transformación del noucentisme en novecentismo, que quedará fijada en 1937. Este cambio de palabras, de catalán a castellano, supone otras connotaciones. El término "catalán" alude a una reacción contra el ruralismo romántico y folclórico del modernismo. El término "castellano"

afirma un cosmopolitismo universalista y europeizante. El catalanismo se reafirma, así, como mediterraneidad, frente al modernismo decadente. Y se muestra como mensaje de orden, claridad y clasicismo. Esta fórmula se enmarca en el nuevo sentido de "europeidad" que la Generación del 14, con Ortega a la cabeza, estaba fomentando como modo de abrir España a la modernidad. Aquí se inserta eso que Díaz Plaja denomina "la ecuación D'Ors-Ortega": es la coincidencia en la sensibilidad de ambos pensadores respecto a la dirección de la regeneración de España (Abellán, J.L., O. C., V, II, 117 y ss.).

Después de ese cambio tan decisivo en su vida, D'Ors se abrió camino en el ámbito de la cultura castellana sin renegar de Cataluña ni de su cultura, pero buscó sitio en otros lugares, a causa de su marginación y soledad en Cataluña. Así, en 1921, comenzó sus viajes por Iberoamérica y terminó recalando en Madrid en 1923. A partir de esta época, su vida va a quedar vinculada a Madrid y a la órbita cultural castellana. Publica Tres horas en el Museo del Prado (1923) y Mi salón de Otoño (1924), en Revista de Occidente. También, en 1923, es nombrado profesor de Ciencia de la Cultura en la Escuela Social de Madrid y, en 1927, ingresa en la Real Academia de la Lengua. Ahora sigue la publicación del Glosario en castellano y colabora en ABC. De 1924 a 1934, reside en París como representante español del Instituto de Cooperación Intelectual de la Sociedad de Naciones y allí publica obras en francés.

Al estallar la guerra civil, D'Ors toma otra decisión importantísima: se adhiere al Movimiento Nacional de Franco. Viene de París y se instala en Pamplona para ponerse al frente de la tarea cultural del nuevo régimen. Escribe en periódicos y revistas como Arriba y Jerarquía y se le nombra secretario perpetuo del Instituto de España. Desde esta institución, coordina

las Reales Academias. Es nombrado director de Bellas Artes en 1953 recuperando las obras dispersas del Museo del Prado. También, en ese mismo año, se le nombra catedrático de la Universidad de Madrid. Muere en 1954 en Vilanova i la Geltrú (Abellán, J. L., O. C., V, 11, 115-116).

Su obra es variada y extensa, ya que publica artículos, ensayos y libros. Dada su amplitud, se citan las más importantes desde el punto de vista filosófico:

> La filosofía del hombre que trabaja y juega (Barcelona, 1914); La concepción cíclica del universo (Barcelona, 1918); Grandeza y servidumbre de la inteligencia (Barcelona, 1919); Introducción a la filosofi'a. La doctrina de la inteligencia (Buenos Aires, 1921); Una primera lección de filosofi'a (Madrid, 1926); Las ideas y las formas. Estudios sobre morfología de la cultura (Madrid, 1928); Introducción a la vida angélica (Buenos Aires, 1929); Gnómica (Madrid, 1941); Estilos de pensar (Madrid, 1945) y El secreto de la filosofía (Barcelona, 1947).

B) Caracteres de su pensamiento filosófico

El pensamiento de D'Ors, como el de Ortega, parece asistemático, pero no lo es. Debajo de esa apariencia de escritos múltiples, temas variados y dispersión, subyace un pensamiento sólido; éste goza de agilidad para adaptarse a una pluralidad de objetos, pero, sobre todo, es capaz de enfocar éstos bajo una perspectiva original, coherente y con nuevo estilo.

El primer rasgo del pensamiento de D'Ors es su pasión por la luz, por la claridad, cosa en la que también coincide con Ortega, aunque bajo otra perspectiva. La claridad en D'Ors viene determinada por la luz y el equilibrio,

típicos de la cultura clásica, grecolatina, ubicada en torno al Mediterráneo. Esto mismo lo percibió Nietzsche, quien se queda prendado de esta belleza mediterránea frente a las brumas del Norte de Europa.

A este entusiasmo por la luz, D'Ors lo denomina heliomaquia, haciendo de ésta el punto principal de irradiación de su pensamiento, el motor de su obra. Y es que, en torno al Mediterráneo, surgieron las más antiguas y sublimes civilizaciones de la humanidad, cuyo máximo exponente fue la cultura grecolatina. En este nimbo de claridad, cultura y mediterraneidad, se gesta el pensamiento de D'Ors; se trata, como dice él, de "descubrir lo que en nosotros hay de mediterráneo y afirmarlo de cara al mundo y extenderlo, en obra imperial, entre los hombres". La "heliomaquia" es la lucha por la luz que D'Ors va a plasmar en su pensamiento, en la ética, en la política, en la cultura de la vida.

El segundo rasgo del pensamiento orsiano es que es un pensamiento figurativo. D'Ors se opone, tanto al intuicionismo irracionalista, como al viejo racionalismo. Según éste, todo lo real es racional; según aquél, la inadecuación entre razón y realidad es palpable, por lo que hay que recurrir a la intuición, o sea, al conocimiento inmediato, vivido, experimentado. La discusión entre intelectualismo e intuicionismo envuelve dos hipótesis. La primera es metafísica: si la realidad es enteramente racional o si, junto a la razón, existe también la vida. D'Ors admite la vida junto a la razón, pero afirmando el primado axiológico de ésta sobre aquélla. La segunda hipótesis es gnoseológica: si la realidad es captada por intuición o por razonamiento. D'Ors sostiene una tercera vía: es la razón quien conoce la realidad, pero no la razón discursiva, conceptual, abstracta... sino la "razón figurativa" formal, concreta, que es una verdadera intuición intelectual. El error de la intuición irracionalista es que es subjetiva; su pretendido conocimiento desde dentro se

queda en vivencia sin llegar a la objetivación; por tanto, ese conocer queda expuesto al relativismo y al historicismo. Pero una recaída en el racionalismo discursivo es imposible e inde seable a estas alturas; éste tiende a lo abstracto, a lo informe. El intuicionismo quiere salvar la visión, pero pierde la Idea que permanece; el racionalismo salva la Idea, pero pierde lo concreto, lo vivo. Frente a uno y otro, D'Ors postula un modo de conocer que es, a la vez, genérico e individual, que es noción y retrato, o sea, un conocimiento de la Idea en lo concreto visto éste como figura, no como imagen. Es ésta una versión específica de ese rasgo característico del pensamiento español ver lo ideal en lo vivo y lo concreto. El pensamiento figurativo capta el elemento sensorial y, a la vez, aprehende en éste un elemento racional: el esquema, el orden. Las realidades concretas: árbol, casa, paisaje, etc., poseen una realidad formal dibujística, geométrica, independiente de su correspondiente realidad material. Tal es el verdadero espíritu geométrico de D'Ors. La filosofía, para él, es, por tanto, visión y dibujo; es saber mirar y dar forma a lo visto, configurarlo, dibujarlo (Aranguren, J. L., La filosofía de Eugenio D'Ors, Madrid, Espasa-Calpe, 1981. 84 y ss.). El modelo de pensamiento figurativo es el dibujo, equidistante de la cifra y de la pintura, y su eje son las "figuras de la inteligencia", mediadoras entre los conceptos vacíos de la razón pura y las imágenes concretas sensibles; son el órgano adecuado para captar el logos, elemento racional oculto en la corriente vital. Los conceptos universales son sustituidos por individuos universales que constituyen auténticas "ideas-forma' (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, vol. V, II, 126).

D'Ors ha luchado contra la excesiva abstracción racional que nos ha hecho olvidar el arte de mirar: "Ojos que no ven, corazón que no se nutre". El ver es importante: "No se comprende sin ver, pero tampoco se alcanza la visión sin comprensión" ("Tres lecciones en el Museo del Prado", de Introducción a la

crítica delArte, 17-18). En esta "intelección formal' orsiana, no cabe, pues, separar fondo y forma; espíritu y forma, fondo y concepto son inseparables. Filosofar es pensar con los ojos. Esta inteligencia formal es la que da fundamento al seny catalán, que es el trasunto de la verdadera sabiduría vital. Aquél es razón armónica que sintetiza razón y vida, entendimiento e intuición, abstracción y concreción, teoría y práctica (Aranguren, J. L., O. C., 80 y ss.).

El tercer rasgo del pensamiento de D'Ors es su sentido de unidad y eternidad. El conocimiento tiene dos condiciones necesarias: la sobretemporalidad, es decir, la distancia temporal y la perspectiva, o sea, distancia espacial. D'Ors luchó contra el historicismo que ha llevado al hombre a la desesperación porque sometió el pensamiento a la corriente del tiempo. Frente a ese conocimiento sub specie temporis, D'Ors propone la contemplación sub specie aeternitatis, sin negar la consideración de lo histórico. Esto no quiere decir que haya caído en la antigua ingenuidad ahistórica de pensar lo contemporáneo como eterno, haciendo del pensamiento presente un ídolo sin principio ni fin. D'Ors cuenta con el tiempo sabiendo que es el fetiche de la filosofía contemporánea, pero no se postra ante él, sino que lo exorciza. El tiempo, para él, es concepción cíclica del universo, ritmo; por eso se mide, se corta; y su corriente se calcula con la ratio; ésta impone al devenir y a la historia constantes históricas, eterno retorno, o sea, constancia (Glosario, 1944). El pensamiento es ascensión hacia lo eterno; la medida y la memoria se subliman en presencia de lo pretérito esencial en la mente, por encima del tiempo, eliminando éste del mismo modo que al espacio en lograda omnipresencia: "Yo soy un hombre sin recuerdos, porque siento, sin interrupción casi, que en mi espíritu todo es presenció" ("Visita a E.D'Ors", Santo y seña, 20 de noviembre de 1941). "Mi manera de evadirme es encontrarme presente siempre y en todas partes."

Ahora se comprende que D'Ors quería viajar, nadar, rejuvenecerse, para borrar distancias y tiempos; descansar de no ser más que hombre, sentir el ángel que se lleva dentro. El pensamiento se pone bajo la advocación de lo eterno: "Que su lección, si en él hay lección, sea válida el año que viene, el siglo que viene" ("Prólogo", Guillermo Tell).

Y lo mismo que ha dicho del tiempo dice del espacio: todo conocimiento ha de situarse a la distancia justa del objeto, para lograr perspectiva. "El primer deber del paisajista es no formar parte del paisaje." La lejanía es la mejor garantía de la presencia (Aranguren, J. L., O. C., 81 y ss.).

8.2.2. Su sistema filosófico: dialéctica, poética y patética

Eugenio D'Ors repite, desde 1917, que él no ha escrito más que tres libros, largos como su propia vida: el primero es el de la unidad, que es el sistema filosófico y que él titula, en lenguaje esotérico, La filosofía del hombre que trabaja y juega; el segundo es el de la variedad, que es el Glosario, que busca la verdad en las cosas vividas y el tercero es el de la acción, escrito con sangre, que es la lucha por la cultura, la Heliomaquia. Centrándonos en el primero, que es el sistema filosófico, éste ofrece tres partes: dialéctica, poética y patética. La dialéctica es el novissimum organon, el nuevo método, emparentado con la dialéctica de Sócrates y Hegel. La poética, que alude al aristotélico nous poietikós, es la doctrina de la personalidad o "ángel", que es pura poética, es decir, creación; por eso, no es susceptible de ciencia propiamente dicha. La patética (nous pathetikós) es la doctrina del alma que, en parte, es patética, es decir, físi ca; por eso, puede ser objeto de una ciencia, la ciencia de cosas dadas, la ciencia psicológica. A estas tres partes, dialéctica, poética y patética, añade dos aplicaciones: la ciencia de la cultura, que es una filosofía de la historia que busca la verdad no en las cosas dadas,

sino en las "creadas" y la angeología, que es una contribución personal de D'Ors a la teología (Aranguren, O. C., 72).

A) La dialéctica: "reforma kepleriana de la filosofía"

La dialéctica es, en primer lugar, la base del pensamiento de D'Ors, el órgano doctrinal que señala el método para abordar la filosofía. Antes de analizar su contenido, la dialéctica, en D'Ors, hace referencia al diálogo como forma de filosofar. Lejos de la intimidad o soledad, la filosofía orsiana nace del diálogo, de la compañía, del "ser-con" y consiste en hablar. D'Ors bien pudiera decir que "yo soy mi diálogo". Pero el diálogo filosófico es dialéctica; significa más que conversación; es el movimiento y progreso del discurso. El que dialoga asimila el pensar ajeno, se enriquece con él; esto corresponde, metafísicamente, a la asimilación que el espíritu hace de la naturaleza. Las palabras, además de tener "sentido", forma y significado, tienen un movimiento, un impulso de enlace que es fuente de metáforas y figuras, y también, una fuerza de proliferación y superación que capta nuestra mente (en El Escorial, Suplemento de Arte, nP 3). Esta doctrina del sentido es una contribución de D'Ors a la filosofía como movimiento, como dialéctica. Y esta dialéctica, a semejanza de la socrática, conlleva, también, la ironía frente a toda fórmula, incluidas las suyas propias, lo cual es su mejor garantía (Aranguren, O. C., 76). D'Ors se llamó a sí mismo "ciudadano de la república de la ironía" (El secreto de la filosofía, Madrid, 1947: 393).

Pero el núcleo teórico de la dialéctica nos lleva a lo que D'Ors llama "reforma kepleriana de la filosofía": "Punto esencial en el sistema - escribe D'Ors- es la distinción entre Razón e Inteligencia; como instrumento del conocimiento científico, la primera y del conocimiento filosófico, la segunda". El espíritu no puede escindirse en facultades que se contradicen ni

puede desvincularse de la vida. Por eso, la razón pura será válida en la ciencia, no en filosofía. Ésta es filosofía del hombre completo y se funda, no en la razón abstracta, sino en la inteligencia; ésta es conocimiento integral en el que, además de los elementos racionales, entran otros empíricos de intuición, sentimiento, etc. Así se resuelve la oposición entre razón pura y razón práctica. La filosofía es tarea de ambas juntas o, como dice D'Ors con expresión catalana, del seny. Y en esto consis te la reforma kepleriana de la filosofía: en el establecimiento de un sistema con dos centros: razón y vida (Aranguren, 192-194). Aquí se muestra el modo de actuar del pensamiento figurativo que permite conocer mejor esta "reforma kepleriana de la filosofía'. Kepler sustituyó el círculo de un centro por la elipse de dos, consiguiendo hacer inteligibles fenómenos que hasta entonces no lo habían sido. De modo similar, D'Ors hace, también, una elipse con dos centros equidistantes: razón y vida. Esta reforma supone sustituir el círculo de centro único (la razón) por la elipse de doble foco: razón y vida, concepto e intuición, abstracción y concreción... La posición de D'Ors es armónica y mediadora entre el racionalismo y el irracionalismo, sin dar primacía a ninguno de los dos. La órbita de la razón debe integrar las adquisiciones del vitalismo y pragmatismo modernos. Tal es el hallazgo orsiano del seny, razón concreta y viviente (Abellán, J. L., O.C.V, II, 126-127).

Consecuencia de este planteamiento es la sustitución de los viejos principios racionalistas de razón suficiente y de contradicción por los de función exigida y de participación, respectivamente. El principio de función exigida, de gran aplicación en matemáticas, establece que "todo fenómeno está en relación con otro anterior, concomitante o posterior"; dicho de otro modo, que todo fenómeno es un epifenómeno: "No siempre la causa antecede al efecto. La causa que le subsigue se llama finalidad; la que le acompaña, función" (Gnómico, 108). El resultado de tal sustitución es que ya no puede

hablarse de que el universo sea una máquina de causas y efectos, sino una sintaxis regida por la concordancia, no por la causalidad. El principio de contradicción es sustituido por el de participación; éste afirma la participación de todo ser en la realidad de otro. Es un principio hecho de síntesis y jerarquía, que dará pie a los elementos aristocráticos y autoritarios del pensamiento de D'Ors.

B) La poética

La dialéctica es el método, el instrumento con que abordar la realidad. ¿Cómo y por dónde empezar el abordaje de ésta? ¿Por dónde empezar a filosofar? No por una definición que es un punto de partida inútil, pues es algo puramente formal. La filosofía antigua comenzó por la res o cosa; la moderna, con Descartes, parte del yo. Pero ambas arrancan de una seguridad no justificada. Para la filosofía, no hay un principio absoluto, pues ella no se construye como las ciencias. Éstas lo hacen a partir de un axioma indubitable añadiendo, luego, verdades intrínsecamente unidas a éste como su fundamento. La filosofía, al no poder apoyarse en nada anterior como fundamento, puede elegir cualquier cosa como postulado y dar cuenta de todo lo demás a partir de éste. Es decir, no procede de modo lineal sino circular. Consecuencia de este carácter circular de la filosofía es que no hay demostraciones rigurosas, sino pruebas de coherencia con la totalidad, persuasión y adhesión vital.

¿Cuál es el punto de partida del pensar orsiano? D'Ors no parte del yo sustancia como Descartes, sino "del hombre completo, el hombre que trabaja y juega" y que, al hacerlo, realiza "el esfuerzo de una ordenación personal del mundo exterior que estaba desordenado o que estaba ordenado de manera no satisfactoria para nuestra libertad". Es decir, parte de la res y del cogito al

mismo tiempo. El yo se enfrenta a la cosa como resistencia. Y ¿cuál es la naturaleza de ese yo?: libertad entendida como sustancia, pero no al modo cartesiano de cosa, sino como algo imposible de ser objetivado. La libertad es una postura interior que se vierte sobre la resistencia exterior, sobre la cosa, asimilándola y colonizándola. D'Ors pone el ejemplo del leñador que golpea el árbol con un hacha; esto le sirve para mostrar los dos grandes principios de su filosofía: el "yo" como potencia y libertad y la "naturaleza" que es, sobre todo, resistencia y fatalidad. El yo lo que hace es colonizar, espiritualizar la naturaleza. Los dos personajes del diálogo filosófico que simbolizan esos dos principios son el "Ángel", que es el yo como libertad y el "Pecado original', que es la naturaleza caída. De ahí provienen las dos partes de su sistema: la poética, que aborda el yo como libertad y la patética, que se circunscribe a la naturaleza.

La poética es la versión del hombre al mundo; es el esfuerzo de este verterse al mundo para dominarlo (poiesis). Es la imposición de la libertad; es el estudio de lo que es la creación. En cambio, la patética es la reversión del mundo sobre el hombre, la inercia de la fatalidad; es el tratado de lo que es sólo pasión, pasividad (pathos).

La Poética aborda el esfuerzo del hombre para dominar el mundo; este esfuerzo tiene tres modos: el conocimiento, el trabajo y el juego, que corresponden, respectivamente, al homo sapiens, faber y ludens, en el lenguaje orsiano. Por eso, la filosofía de D'Ors quiere ser la del hombre completo que piensa, trabaja y juega. Hasta el pragmatismo, toda la filosofía lo era del homo sapiens; el hombre se definía como animal racional. Pero el pragmatismo descubre otra dimensión esencial, la del hombre trabajador; a su vez, la incorporación de las ideas estéticas, de la mano de Schiller, descubre otra dimensión que es la del homo ludens, en sentido amplio; o sea, el

hombre que juega, que descubre valores estético-morales tales como el gusto, la distinción, la noble za, etc. Los tres aspectos son discernibles, pero no separables, pues D'Ors tiene muy clara la unidad del espíritu humano. Sapere, ludere y fabricare son las tres formas posibles de poiesis, de creación, de dominio de la naturaleza o resistencia por la libertad. Sapere es conocer y saber. Fabricare es hacer, cuasicrear, modificar. Ludere es jugar, ordenar, preferir, valorar. Hay pues tres clases de cultura: la del conocer, la del hacer o técnica y la del valorar (Aranguren, J. L., O. C., 212).

Este esquema es desarrollado ampliamente por D'Ors en su Introducción a la vida angélica (1939); allí introduce, también, otra división tripartita del hombre, de acuerdo con tres planos diferentes: lo subsconsciente o infraconsciente, que es la bestia y que, en el pensamiento figurativo, se llama Satán; lo consciente, que es el ámbito del alma y, por tanto, lo específicamente humano; aquí es donde se desarrolla el diálogo entre el alma y la bestia. Por último, está lo sobrehumano o sobreconsciente; es el Ángel en el pensamiento figurativo. Es un esquema semejante al de Freud: ello, yo y superyo. Pero, a diferencia de Freud, que tanto insiste en el ello, la bestia o conjunto de instintos, D'Ors se interesa más por el ángel que es lo propio de la filosofía: "Pensar filosóficamente es dialogar con el ángel", dice expresamente. La unión de hombre y ángel se piensa en términos de funciones y no de sustancias, como hace la filosofía tradicional. Esta unión, en el orden figurativo, se traba como una unión matrimonial no sustancial: así como hay unión entre alma y cuerpo (o sea, los instintos), también la hay entre ángel y alma (o vocación). De esta manera, el humanismo de D'Ors acentúa el carácter espiritual de todo lo humano, pues la cultura, para él, está dominada por el espíritu: "El humanismo - dice - impone a la realidad una jerarquía centrada en la primacía de lo humano". El desarrollo de esto es la "angeología": el ángel es superior al alma, pues se muere en el ámbito de lo

suprasensible. Y aquí se lleva a cabo la síntesis superior de nuestra personalidad: un arquetipo que dirige nuestra vida desde lo alto, con carácter de destino vocacional. Por eso, se produce una tensión alma-ángel, en la que el hombre debe tender a ser ángel: "Vivir es gestar un ángel para alumbrarlo en la eternidad" (Introducción a la vida angélica, Madrid, Tecnos, 1987: 120).

Este "angelismo" es el hilo conductor que expande su reflexión y punto de vista sobre la estética, el lenguaje y la vida intelectual de D'Ors dando a su pensamiento una impronta especial a la vez que una gran fecundidad. También está ligada a esta antropología lo que D'Ors denomina ciencia de la cultura y que es lo que comúnmente se llama filosofía de la historia (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, V, II, 127-128.

C) La patética

La patética es la reversión del mundo sobre el hombre; es la ciencia de la naturaleza. Y hace un análisis de la biología, de la cosmología y de la matemática en que estudia las "constantes naturales". La materia tiene sus ritmos, y el universo, sus ciclos que dan sentido, orden y estabilidad al conjunto de los fenómenos; éstos serían un caos sin aquéllos. Pero D'Ors quiere, también, eliminar, en lo posible, el fantasma del misterio en la ciencia y hacer de ésta un instrumento para la vida. Esto lo lleva a cabo en sus obras La formule biologique de la logique, Els fenomens irreversibles é la concepció entrópica del Univers y Las aporías de Zenón de Elea y la noción moderna del espacio-tiempo (esta última obra es su tesis doctoral). D'Ors hace aquí una aproximación de la ciencia a la vida; intenta superar la abstracción científica y muestra que la ciencia es un instrumento o técnica para la vida, que nace de la necesidad de resolver problemas prácticos y que sólo se justifica en eso.

Una forma de integrar ciencia y vida es hacer de aquélla un objeto del Homo ludens, es decir, mostrar que la ciencia es un conjunto de formas y figuras capaces de satisfacer los anhelos estéticos del Homo ludens, del hombre que no sólo juega, sino que contempla. Y, como la geometría es una ciencia específica de formas y figuras, adquiere, por ello, en D'Ors, un especial relieve. La geometría natural es intuitiva; ofrece sus formas y figuras como dotadas de existencia física y no como entidades ideales. Esta ciencia tiene su precedente en los pitagóricos. Y otro tanto podría decirse de la música que sería como una geometría figurativa de la acústica, pues, en ella, los sonidos no son estudiados sólo como puntos cuantitativos. D'Ors es el gran filósofo de las formas, capaz de descubrirlas en cualquier ámbito científico de la naturaleza.

Precisamente una aplicación de esta valoración de las formas es su filosofía de la cruz. Ésta es, también, una forma geométrica. Es la relación de la patética con la teología. La cruz es una figura geométrica desvinculada de cualquier contenido material. Como dice Aranguren, la incidencia de la línea del tiempo en la línea del espacio determina objetiva, física y metafísicamente un punto - cruz - y una serie de puntos - cruces - invisibles; esto es, una sucesión discontinua por la cual cualquier móvil ha de avanzar dando "saltos", pasando de un reposo a otro reposo. Estas incidencias espacio-temporales, estos cruces y estas cruces, asimilando el tiempo a la mente humana, como el cuerpo asimila un alimento que, sin su digestión, sería tóxico, vence el tiempo y, con él, a la muerte (Aranguren, o. C., 262). La cruz trae, en el orden religioso y metafísico, el triunfo sobre la muerte, y, también, el triunfo sobre el pecado. La noción de pecado tiene, además, en D'Ors, una versión física: es irracionalidad y desorden. El mundo es cosmos, pero, junto al principio de racionalidad y constancia que lo rige, también está el principio de degradación y muerte. Y esto afecta, igualmente, a la historia

humana. Hay discontinuidad entre ambas fuerzas. Y la segunda fuerza, la del desorden, es el pecado: "El pecado es esencial en el mundo y sin recurso a la idea de pecado resultaría inútil querer construir, no digamos una cosmología completa, sino, de llevarse con rigor las cosas, ni siquiera el tratado de física más discretamente elemental" (El pecado en el mundo físico). En todo ello se muestra la hondura del pensamiento católico de D'Ors del que nunca se desvió, pero al que trató de ilustrar con su filosofía dándole una visión universal, ecuménica.

8.2.3. La ciencia de la cultura

En su esquema tripartito de dialéctica, poética y patética, D'Ors añade, después de la poética, dos aplicaciones: la ciencia de la cultura y la angeología. De la segunda, ya marcó sus líneas en la poética. Quedan por señalar las líneas generales de la primera. La ciencia de la cultura es una aplicación de los principios generales del sistema al ámbito de la historia y de los productos culturales humanos. Representa, pues, el intento orsiano de explicar, ordenar y sistematizar la historia, y, así, reduce las cambiantes manifestaciones de ésta, a lo largo de los tiempos, a valores inmutables de cultura por la aplicación de los principios generales de su filosofía (Rojo, E., La ciencia de la cultura. Teoría historiológica de Eugenio D'Ors, Barcelona, J.Flors, 1963, 110).

D'Ors percibe que, a pesar de los esfuerzos que en la ciencia de la cultura han hecho genios que van desde san Agustín a Toynbee, sin embargo, no deja de ser una ciencia adolescente e inmadura. La crisis de la ciencia histórica y cultural consiste en un exceso de relatividad y tiranía de lo contingente; esto satisface tan poco al espíritu humano como el dogmatismo racionalista del XVIII. Ante ello, D'Ors se sitúa en un punto que respeta lo eterno de la

segunda postura y lo cambiante de la primera. Igual que en las ciencias naturales, a pesar del proceso evolutivo, hay que admitir algunas constantes o tipos irreductibles entre sí; la historia también debe buscar esas constantes en el curso histórico; con ellas, se puede levantar la historia como ciencia. A esas constantes en la historia D'Ors las denomina eones, palabra tomada de la teología. Los eones no son especies, ni tipos, ni sistemas. El eón es una categoría de pureza ideal, susceptible de manifestarse a través de la sucesión, o, en palabras suyas, "una idea que tiene biografía'. El eón es eterno respecto al cambio histórico, pero es histórico o biográfico, respecto al ser. El eón no es, por tanto, un concepto porque no es abstracto, ni es algo tan individual como los fenómenos, sino que implica una generalidad que, sin dejar de tal, es, a la vez, algo vivo. Por otro lado, los eones no son leyes históricas. El eón niega la concepción historicista relativista de la historia, pero supera, también, el concepto estricto y determinista de ley histórica. Niega, pues, la causalidad en el suceder histórico. La acción histórica se explica por una correlación funcional que mantiene la historia dentro de un cauce señalable. Así la historia no será un caos o puro fenómeno, ni una ley rígida determinista, sino una sintaxis.

Esta ciencia de la cultura se desarrolla en tres partes: sistemática, morfólogía y metahistoria de la cultura. La sistemática presenta los elementos que configuran la historia, los errores, las relaciones y funciones características que los sistematizan; también, los diferentes problemas que presenta tanto en su denominación como en sus manifestaciones históricas.

La morfología se ocupa de presentar las diversas formas con que las constantes históricas aparecen en las diversas épocas. Cada eón es constituido por un conjunto de notas formales. Dentro de éstas, puede el eón mostrar una serie de dominantes formales que le imprimen un estilo determinado a la hora

de elegir y obrar.

La metahistoria aborda una nueva articulación de la historia donde ya no cuentan las edades de ésta tal y como se entienden normalmente, sino las adquisiciones añadidas, las "epifanías" o manifestaciones nuevas que se van realizando en el devenir histórico (Ocaña, M., D'Ors (1881-1954), Madrid, Ediciones del Orto, 1997: 52).

8.2.4. El pensamiento de D'Ors sobre España

Para terminar esta exposición de la filosofía de D'Ors, conviene decir algunas ideas sobre su pensamiento acerca de España ya que éste era un problema sobre el que incidían todos los intelectuales de la época. D'Ors, como es lógico, enfoca este problema desde sus propias coordenadas de pensamiento. Aplicada al ámbito político, la heliomaquia se convierte en el secreto de lo que D'Ors denomina "política de misión". La heliomaquia proporcionó a D'Ors el instrumento para encarar y resolver el problema de España. El ideal de la cultura clásica de equilibrio y claridad lo llevó a sintetizar los dos elementos que estaban latentes en el problema español: españolidad y europeidad, tradición e ilustración, cristianismo y clasicismo. En este tema, D'Ors mantiene una postura equidistante entre el africanismo de Unamuno y el europeísmo de Ortega. Frente a éste, o sea, frente a la tentación nórdica, exalta el equilibrio mediterráneo. En La bien plantada, la protagonista, Teresa, es el símbolo del espíritu mediterráneo; está impregnada de serenidad imperturbable: es juiciosa, serena; es la misma eternidad hecha apariencia y gozoso momento. Unamuno había contrapuesto a esta Teresa "orsiana" la Teresa castellana: mística, ardiente, andariega, envuelta en arrebato pasional. El propio Unamuno hizo la contraposición entre la Teresa catalana: conmensurable, categórica, filosófica y helénica y la Teresa castellana:

inconmensurable, anecdótica, histórica e ibérica; son las posibilidades extremas de ser español (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, V, II, 122-124).

Esta misma idea la refleja D'Ors en los arquetipos masculinos de Cataluña y de Castilla: Ulises y el Quijote unamuniano respectivamente; éste representa la encarnación de la locura; aquél, un ideal de mesura, inteligencia y tesón: "Ay de quien desfallecía en el minuto en que es necesario último y pequeño esfuerzo para alcanzar la perfección en la obra de arte... Inmoral dijo a cualquier fracaso. Lo digo yo, y tú debes repetirlo, tú, hombre, de la estirpe de los mediterráneos. Que nuestro héroe nunca será el héroe bárbaro, un Tristán o un Don Quijote, los de la salvación en la ruina; sino un Ulises, el de la victoria final tras la prueba larga: el que no rehusó a la tarea el último toque de pulgar, que la deja, como modelada estatua, ya perfecta e intangible ante la eternidad" (D'Ors, E.Oceanía del tedio, Madrid, Espasa Calpe, 1921: 77-78).

8.3. La Escuela de Barcelona

La búsqueda y configuración de la propia identidad en Cataluña tuvo también su repercusión en el ámbito filosófico. Desde el movimiento de la Renaixenca, dentro del romanticismo, las diversas tendencias filosóficas giran en el siglo XIX en torno a la "Escuela filosófica catalana", caracterizada por el sentido común que es el signo de identidad del espíritu catalán. La Renaixenca, el modernismo y el noucentismo configuraron la cultura catalana y, dentro de ésta, también la filosofía. A la par que a finales del siglo XIX se discutía en el resto de España si existía o no una filosofía española, también en Cataluña se hacía lo propio respecto a una filosofía catalana. Se trataba de reconstruir la historia de la filosofía catalana postulando las figuras que

podían suministrar los elementos de ésta. Y, para ello, se iba a la Edad Media buscando a los pen sadores principales: Arnau de Vilanova, Ramón Sibiuda, Ramón Llull, etc., para recalar en Vives y Balmes. Se plantea, así, la necesidad de una historia de la filosofía en Cataluña que dé lugar al planteamiento de la existencia e identidad de la misma. Pero, igual que en el problema de la ciencia española, también aquí se dividen los autores. Unos identifican la filosofía catalana con el tomismo: Leopoldo Feu y Torras y Bages; otros, con el lulismo, como Salvador Bové.

Inmersos ya en el siglo xx, hubo varios intentos de consolidación de la filosofía en Cataluña. En 1905, Salvador Bové crea la Academia Catalana d'Estudis Filosófics y, en 1906, Diego Ruiz crea la Fundación Catalana de Filosofía, pero ambas apenas llegaron a concretarse. En cambio, fue decisivo el Seminario de Filosofía que Eugenio D'Ors creó en 1914 en el seno del Institut d'Estudis Catalans, como se ha dicho al principio de este capítulo. D'Ors nombró a dos profesores: Josep M.Capdevilla y Juan Crexells quienes desarrollaron una buena labor que fue interrumpida a la caída de D'Ors y el consiguiente cierre del Institut.

En 1923 se crea la Sociedad Catalana de Filosofía dentro del Institut d'Estudis Catalans, impulsada por Ramón Turró y P M.Bordo i Torrens; fue el intento más consistente de institucionalización de la filosofía catalana hasta 1936. Promovió el estudio de la filosofía en sus más variadas tendencias y perspectivas con una sola condición: que fuesen promovidas por catalanes y sobre temas catalanes. En palabras de Turró, debía ser una institución inserta en la tradición filosófica de Cataluña. No fue una institución cerrada, sino abierta (Abellán, J. L., o. c., V, II, 132 y ss.).

8.3.1. Origen y caracteres de la Escuela de Barcelona

Pero, quizá, el intento más logrado de consolidación de la filosofía en Cataluña fue la creación de la Sección de Filosofía dentro de la Facultad de Filosofía y Letras en la Universidad de Barcelona en 1910. Fue algo similar a lo que ocurrió con la Sección de Filosofía en Madrid, que dio lugar a la "Escuela de Madrid". Esta decisión permitió agrupar a un núcleo de filósofos que serían el germen de la "Escuela de Barcelona": Jaume Serra Hunter, Tomás Carreras i Artau y Cosme Parpal i Marqués. Fueron los tres primeros catedráticos de la Sección; se consideraban continuadores de la tradición escocesa del sentido común que la filosofía catalana tomó como seña de su identidad. El principal inspirador de éstos fue el primero, Serra Hunter, al que se unieron, luego, algunos de sus discípulos: Francisco Mirabent, Juan Roura Parella, Domingo Casanova y Josep M.Calsamiglia. También conviene recordar que, fuera de la universidad, impulsaron el espíritu filosófico de la escuela tanto Ramón Turró como Eugenio D'Ors, sin pertenecer a ella.

Pero la misma denominación "Escuela de Barcelona" ha sido objeto de polémica, a diferencia de la de Madrid. Porque ni todos aceptan esa denominación y los que la aceptan le dan, a veces, sentidos diferentes. Algunos autores niegan que haya habido una Escuela de Barcelona. Entre ellos, el más elocuente es Eduardo Nicol: "Ya sé que no hay una Escuela de Barcelona" (El problema de la filosofía hispánica, Madrid, Tecnos, 1961: 165).

Parece que la paternidad del término corresponde a José Gaos que la contrapone a la Escuela de Madrid; así, aparecen los rasgos diferenciadores de cada una, a la vez que algunas afinidades. El rasgo, quizá, más diferenciador es que la Escuela de Madrid tuvo un maestro indiscutible, Ortega, en torno al cual se estructuró el pensamiento de ésta; en cambio, eso no ocurre con la de Barcelona. Y, como dice Nicol, al no haber un maestro

guía ni una doctrina común, lo que define la escuela son sus cualidades de tono y estilo. Es decir, existe una compartida modelación estilística para individuos que actúan aisladamente. Lo que les une, desde el punto de vista del contenido filosófico referido a Cataluña, son el medievalismo y el goticismo; éstos impregnan no sólo la filosofía, sino el espíritu catalán en general. Lo medieval no es sólo una categoría histórica o estética, sino un matiz peculiar del espíritu catalán que es, a la vez, afirmación de ideales presentes y conciencia de una continuidad tradicional. El seny es una forma medieval y autónoma de la sabiduría entendida como mesura, como equilibrio que rechaza lo excéntrico. Para Nicol, la caracterización de la Escuela de Barcelona es una comunidad de estilo vital que admite variedad de doctrinas y que prospera en una sintonía de intereses. La comunidad de pensamiento gira en torno al sentido común. Esto es lo específico, un modo de ser y pensar que parte de la realidad de los hechos, que es empírico, pegado a lo pragmático, antes de tomar el vuelo de la especulación. Por otro lado, y en la misma línea, muestra una inclinación pedagógica: en D'Ors, de tipo estético, y, en Xirau, de tipo ético. El resumen de los rasgos de la Escuela de Barcelona lo facilita Ferrater Mora en su Diccionario de filosofa con unas breves pinceladas: sentido de la realidad, oposición a reducir la filosofía tanto a mera abstracción como a simple forma de vida, oposición al verbalismo, inclinación al sentido común, rechazo del mero brillo y sentido de la continuidad histórica (Diccionario de filosofa, Madrid, Alianza, 1979: tomo 1, 289).

Estos rasgos corresponden a esta época estudiada. Igual que ocurrió con la Escuela de Madrid, esos rasgos se han ido diluyendo y no es fácil advertirlos en la producción actual (Abellán, J. L., O. C., o. 146 y ss.)

8.3.2. Principales representantes de la escuela

Como se acaba de señalar, la creación de la Sección de Filosofía en 1910 y el espaldarazo a la autonomía universitaria dado por la Segunda República en 1931, pusieron las bases de la Escuela de Barcelona. Se nombraron los tres primeros catedráticos que fueron los fundadores de la escuela.

A) Los fundadores

Jaume Serra i Hunter (1878-1943) fue decano de la Facultad de Filosofía. Se exilió en México donde murió en 1943. Impulsó los estudios vinculados a la tradición catalana, moviéndose dentro de un moderado idealismo espiritualista. Ello, unido a las bases del psicologismo escocés, lo llevó a estudiar el fundamento y condiciones psicológicas del conocimiento: Ensayo de una teoría psicológica del juicio (1909); es su tesis doctoral. Entendió que la crisis europea debía superarse mediante una buena dosis espiritualista; de ahí su obra Sentit i valor de la nova filosofía (1934), donde expone su sistema que comienza con el problema crítico del conocimiento, ascendiendo hacia el punto central que es el problema metafísico para terminar con el problema ético. Otras obras suyas son Filosofía i cultura, (1930-1932), 2 vols, Figures y perspectivas de la historia del pensament (1935). En todas sus obras aparece la tradición catalana del sentido común junto con la idea de armonizar ciencia y creencias religiosas.

Cosme Parpal i Marqués (1878-1923) fue el catedrático que arrebató la oposición a Eugenio D'Ors, lo que produjo en éste, como ya se vio, una crisis irreversible y de enormes consecuencias para la cultura e identidad catalanas, incluida la filosofía. Fue un filósofo tomista defensor del catalanismo conservador y moderado en la línea de Torras y Bages. Las obras principales son Las ideas del gobierno sustentadas por Santo Tomás de Aquino apoyan el regionalismo (1899) y Antecedentes de la escuela filosófica catalana del siglo

XIX (1914).

El tercero de los catedráticos de la nueva Sección de Filosofía fue Tomás Carreras i Artau (1879-1954) que lo fue de ética, a la vez que investigaba en psicología e historia del pensamiento. Sus obras giran en torno a ambas materias: La filosofía del derecho en el Quijote. Ensayos de psicología colectiva (1905); Ética hispana (1912); Introducció a la historia del pensament filosbfic a Catalunya (1931), Historia de la filosofía cristiana de los siglos XIII alXV (1939-1943), Médicos-filósofos españoles del siglo XIX (1952); Estudios filosóficos (1966-1968). Su hermano Joaquín Carreras Artau colaboró con él en algunos trabajos aunque su producción se orientó a estudios monográficos de filósofos medievales catalanes: Llull, Arnau de Vilanova, etc.

Éstos fueron los tres catedráticos, en cierta manera fundadores de la escuela. Luego se fue engrosando el número de miembros que salían del semillero de las aulas de la facultad. Eran, normalmente, discípulos de los anteriores, aunque, lógicamente, con el tiempo, iban tomando perfil intelectual propio. Y, así, conviene recordar a algunos ya citados como Francisco Mirabent, Juan Roura, Domingo Casanovas y Josep M.Calsamiglia. También es preciso citar a Pere Font i Puig (1888-1959) quien, aunque estudió en Madrid y enseñó Filosofía en Murcia, se trasladó a Barcelona enseñando allí Psicología y Estética (Abellán, J. L., O. C., V, II, 149 y ss.).

Pero, con el tiempo, emergieron nuevas figuras que llegaron a ser la élite de la Escuela: Joaquín Xirau, Eduardo Nicol y Ferrater Mora. El primero será objeto de estudio en el apartado siguiente. Conviene dar, al menos, algunas referencias de los otros dos.

B) Eduardo Nicol (1907-1990)

Hace una interesantísima reforma de la filosofía mediante el análisis de la expresión; esto le lleva a cambiar los parámetros de la filosofía iniciando esa reforma con una crítica a Parménides; siguiendo la intuición de Heráclito, traza un nuevo camino a la metafísica. Al conceder importancia a la expresión, entra en crisis, según el, la propensión de la metafísica tradicional; ésta se ha consagrado, en exclusiva, al estudio de lo que ella llama realidad verdadera, o sea, el ser, frente al carácter accidental de las meras apariencias. Nicol postula una reforma radical del método fenomenológico que supere la dualidad "seraparienciaS", a favor de una teoría de la expresión; ésta da el debido valor ontológico a los accidentes, y así posibilita una intuición metafísica rigurosa al alcance de todos, por ser objeto de una experiencia común. La "metafísica de la expresión" se funda en el hecho decisivo de que el ser se da, inmediatamente, en los fenómenos expresivos (López Quintás, A., Filosofía española contempo ránea, 450). La filosofía de Nicol es enormemente atractiva y novedosa tal y como se constata en su obra principal Metafísica de la expresión (1957). Después de estas bases metafísicas, aborda la fundamentación del conocimiento y de la ciencia: Los principios de la ciencia (1965).

C) José Ferrater Mora (1912-1991)

Es un filósofo polifacético que aborda los problemas desde el seny catalán, es decir, con equilibrio y mesura. Una idea central, en ese sentido, es su método integracionista. El término "integracionismo" designa un tipo de filosofía que se propone tender un puente entre el pensamiento que toma como eje la existencia humana y el que toma como eje la naturaleza. El integracionismo, por tanto, trata, no sólo de explicar cómo se integran

ontológicamente las realidades, sino, también, de mediar entre tendencias filosóficas contrapuestas. Y, así, Ferrater presta atención tanto al pensamiento existencial como al analítico (López Quintás, O. C., 176). Aparte de su famoso Diccionario de Filosofia y de sus estudios monográficos sobre Unamuno, Ortega, etc., sus obras más destacadas son La ironía, la muerte y la admiración (1946) y El sentido de la muerte (1962).

La mayoría de estos filósofos, no todos, tuvieron que emigrar al exilio al estallar la Guerra Civil. La Escuela de Barcelona, igual que la de Madrid, sufrió, por la misma causa, un golpe mortal. Estos pensadores hicieron un trabajo ímprobo en el exilio enseñando allí filosofía, publicando y creando en condiciones penosas, y reclutando alumnos en el ámbito hispánico que serían, luego, magníficos profesionales de la filosofía. Pero la labor de la escuela como tal quedó herida de muerte y, a duras penas, algunos de sus representantes, en condiciones extremas, pudieron conservar algunos hilos de continuidad después de la contienda civil.

8.4. La filosofía de Joaquín Xirau

Es, sin duda, la figura de mayor entidad filosófica de lo que es, estrictamente, la Escuela de Barcelona, dejando aparte de ésta a Eugenio D'Ors. Su obra y su personalidad dan consistencia a la Escuela. Si no hubiera sido por su exilio, probablemente, su magisterio filosófico en Cataluña hubiera tenido una repercusión similar a la de Ortega en la Escuela de Madrid.

8.4.1. Vida, obra y fuentes de su pensamiento (1895 - 1946)

Joaquín Xirau nació en Figueras (Gerona) en 1895. Hizo sus estudios en la Universidad de Barcelona donde se licenció en Filosofía, Derecho y Ciencias Sociales. Fue discípulo de Jaume Serra i Hunter. En 1918, se trasladó a

Madrid donde se doctoró en Filosofía en 1922 y en Derecho en 1923. En Madrid siguió el magisterio de Ortega; mantuvo, también, estrecha amistad con la Institución Libre de Enseñanza; en especial, con su director de entonces, Manuel Bartolomé de Cossío, a quien dedicó una de sus obras: Manuel B.Cossío y la Educación en España. Fue profesor de Enseñanza Media en Lugo y, después, en las Universidades de Salamanca y Zaragoza. En 1928 ganó una cátedra en Barcelona desarrollando allí una ingente actividad filosófica y pedagógica; dirigió la Revista de Psicología y Pedagogía. Fue miembro del Consejo de Cultura de la Generalitat e intervino en política como dirigente de la Ezquerra Republicana. Tuvo una profunda fe y formación cristiana expresada en su compromiso socialista. Al terminar la Guerra Civil en 1939, se exilió en México en cuya universidad llevó a cabo una amplísima labor filosófica. Allí murió, desgraciadamente, muy joven, víctima de un accidente, atropellado por un tranvía.

La amplitud de su formación filosófica se revela en sus obras: la primera, su tesis doctoral, Las condiciones de la verdad eterna (Barcelona, 1923); Rousseau y las ideas políticas modernas (Madrid, 1923); Vida y obra de Ramón Llull, (México, 1946); La filosofía de Husserl, una introducción a la fenomenología (Buenos Aires, 1940); La filosofía de los valores y el derecho (Madrid, 1928); El sentido de la vida y el problema de los valores (Barcelona, 1930); L'amor i lapercepció deis valors (Barcelona, 1936); Le probléme de l'Etre et l'autonomie des Valeurs (París, 1937); Vida, pensamiento y obra de Bergson (México, 1943); El pensamiento de Luis Vives (Buenos Aires, 1944). Pero las obras más originales y valiosas son Amor y m undo (México, 1940) y Lo fugazy lo eterno (México, 1942).

Es importante destacar las fuentes del pensamiento filosófico de Xirau para ver su fondo y su dirección. En primer lugar, se ha de tener en

consideración a los pensadores catalanes: Llull, Vives y la tradición catalana hasta llegar a sus maestros como Jaume Serra i Hunter. Es profundamente catalán pero, a la vez, original y crítico con esta tradición; por ejemplo, en lo que respecta al "sentido común". En segundo lugar, se ha de destacar a Ortega y Gasset y la Escuela de Madrid. En ese sentido, se ha dicho que Xirau es el puente entre ambas escuelas, la de Madrid y la de Barcelona. Ortega fue un referente constante en la obra de Xirau aparte de que aquél introdujo a éste en la fenomenología. Sin embargo, también criticó abiertamente a Ortega por su falta de sensibilidad hacia la orientación y valores que representaba la Institución Libre de Enseñanza. Ésta fue su tercera y más importante fuente de inspiración; ella fue decisiva y marcó su destino. Xirau empatizó, de manera extraordinaria, con Cossío quien fue para él, un modelo especial. En él vio encarnado el ideal humanista español con quien él se identificó. Xirau se preguntó por la esencia de lo español; la encontró en un humanismo de signo claramente religioso y cristiano que vio plasmado en las grandes figuras españolas, entre otras, la de Llull y Vives. Unido a este humanismo, estuvo su irrefrenable inclinación a la educación. Por eso, conectó, también, con la línea humanista de Sanz del Río y, en general, del krausismo, cuya proyección pedagógica refleja tan bien Cossío y la Institución Libre de Enseñanza. Por esto, Xirau se adhirió, plenamente, al espíritu pedagógico de ésta que intentó llevar a cabo la Segunda República (Sánchez Carazo, J. L, Xirau, Madrid, Ediciones del Orto, 1997: 12 y ss.).

8.4.2. Punto de partida y método de su filosofía

A Xirau, la filosofía se le presenta como una necesidad. Ante la falta de sentido de la vida, es necesario investigar sobre qué valores, sobre qué fundamentos cimentamos ésta. En la época moderna, dos corrientes han reducido a su mínima expresión el sentido de la vida: el materialismo y el

relativismo. Ambos son fruto de un mismo árbol: el positivismo cientifista; éste trata de eliminar cualquier dimensión trascendente de la realidad, reduciendo ésta al ámbito de lo sensible, lo utilitario y lo verificable. El materialismo entiende lo real únicamente como objeto de la ciencia física. Y el relativismo reduce la verdad y la bondad al puro ámbito psicológico: el hombre es la medida de todas las cosas; por tanto, puede subjetivamente señalar lo que es bueno y malo, verdadero y falso, según sus volubles sentimientos y, sobre todo, según su interés y conveniencia. No existen, por consiguiente, la verdad y bondad objetivas, sino lo que el sujeto señala como tal. Esto es lo que han hecho el utilitarismo, el pragmatismo, el vitalismo y el neopositivismo, inspirados todos en una relatividad destructora de los valores. Han negado la posibilidad de valores y realidades trascendentes. Se necesita, pues, una nueva visión, un camino que lleve a la auténtica realidad.

El método filosófico que va a utilizar Xirau frente a cualquier tipo de relativismos y materialismos es la fenomenología. La divisa de toda filosofía es ate nerse a lo dado, llegar a lo real. Pero el positivismo, con su mentalidad científica, dejó reducido lo real a los datos físicos, o sea, al ámbito físico, biológico, psicológico, social...; es decir, a los datos verificables por métodos de experimentación empírica. La fenomenología intenta llegar a la plenitud de la realidad, describiendo los datos que ésta suministra a través de la conciencia. Así, la filosofía refleja la realidad sin deformarla, sin reducirla. La fenomenología se atiene a la intuición como contacto directo e inmediato de la conciencia con la realidad. Ese contacto es la intuición. Con este método fenomenológico que Xirau aprendió, primero, de Husserl y, luego, de Scheler y Heidegger, muestra la insuficiencia del materialismo y del relativismo psicologista pues ambos reducen lo real al ámbito de los objetos científicos, o sea, empíricos. Y la aplicación del método fenomenológico muestra, además de la realidad empírica, el ámbito de los valores. En esa

descripción de la realidad, encuentra que las cosas no sólo son, sino que valen, que son bellas o justas. Pero los valores sólo los percibe la conciencia amorosa. Sin amor, no se llega a la percepción de la esencia de los valores. Por eso, el materialismo es incapaz de llegar a éstos, y, así, el amor, para él, queda reducido a un conjunto de instintos, de reacciones biológicas, materiales; no llega a la esencia del amor: éste es una entrega que trasciende el impulso psicobiológico. Entonces, para el materialismo, el amor y los restantes valores son un conjunto de epifenómenos psicofisiológicos.

Dentro ya del campo fenomenológico, Xirau acepta los planteamientos de Husserl, pero se aparta de su posición intelectualista; ésta da la primacía, en la dirección intencional de la conciencia, al mundo "objetivo", al mundo de las ideas o formas; Xirau, siguiendo en esto a Max Scheler, da prioridad al mundo de los valores. Éstos prevalecen sobre las ideas. Porque es el mundo de los valores el que da sentido a la vida, el sentido último. Si, para Husserl, la intencionalidad de la conciencia aboca al mundo intelectual de las ideas, de las formas, para Xirau, siguiendo a Scheler, esa intencionalidad aboca, por la percepción emocional, a los valores (Sánchez Carazo, J. L, O. C., 15 y ss.).

Resumiendo, el análisis fenomenológico ha descubierto tres reinos de ser o de realidad. El primero es el de las sensaciones, o sea, los colores, las formas, los sonidos; es el mundo de la experiencia inmediata que primó el materialismo y el relativismo. El segundo es el reino de las ideas, de las líneas, planos, sustancias, accidentes y esencias. Éste es el mundo de la ciencia y el mundo fenomenológico de Husserl. El tercero es el mundo de los valores; o sea, del amor, justicia, bondad, belleza, etc. Éste es el mundo de los sentimientos y del amor, el más elevado y propio de la filosofía. Aunque ésta deba ocuparse de todos los planos de la realidad, negándose a las abstracciones que la mutilan, su objeto es la totalidad de la experiencia para

llegar a la plenitud vital. Y, para llegar a ésta, es precisa una jerarquización tanto de realidades como de valores. De estos últimos debe ocuparse, en especial, la filosofía tal y como la entiende Xirau, y así lo lleva a la práctica.

8.4.3• Metafísica del amor

Xirau se instala en ese tercer ámbito de realidad, que es el más elevado y propio de la filosofía que son los valores. Y se centra en uno que, por una parte es el supremo, y, por otra, es, al mismo tiempo, vehículo de los demás valores. Es en el amor donde se descubren y constituyen los valores. Y, en consecuencia, es también, en el amor, donde se descubre el sentido último de la existencia. Por eso, Xirau entiende que la tarea primordial de la filosofía es estudiar la realidad del amor. Éste se convierte, por consiguiente, en verdadera filosofía primera. El método que utiliza Xirau, como acaba de indicarse, es la fenomenología. Por tanto, se trata de que el amor aparezca, sin interferencias, a la intuición de la conciencia y pueda, así, ser comprendido. Mediante esa intuición, el amor se hace presente y evidente en su inmediatez. Y, para acometer esta tarea, Xirau aborda, en primer lugar, lo que el hombre ha ido viendo del amor a través de la historia. Son las diversas concepciones del amor que los seres humanos han ido conquistando mediante su esfuerzo. Y, así analizará la concepción griega, cristiana, racionalista y positivista del amor. Luego, se detendrá en un análisis fenomenológico del amor en la conciencia humana, tratando de llegar a su esencia y caracteres.

A) Concepciones históricas del amor

En primer lugar, Xirau aborda la concepción griega del amor cuyo mejor exponente es Platón. La concepción griega del mundo oscila entre la unidad suprema del ser y su negación en el puro no-ser; entre ambos, está el intermediario que establece la conexión y que es el mundo sensible, el reino

de la generación y la corrupción, de la vida y de la muerte; es el mundo del devenir, mezcla de ser y no ser. Y sólo, en la multiplicidad y movilidad de lo que deviene, es posible el amor. Sin el movimiento que eleva constantemente el no ser al ser y sumerge al ser en el no-ser, no es posible ningún deseo ni aspiración: "Sólo es capaz de amor un ser que, si bien de alguna manera es ya algo, aspira a modificar su ser y a convertirse en algo superior" (Xirau, J., Amor y mundo, Barcelona, Península, 1983: 23). Xirau se hace cargo de la idea El Banquete de Platón: el amor es hijo de la riqueza y de la pobreza, no es ni un dios, ni un hombre, es un daimon. Por tanto, el amor no está en la perfección total, porque, entonces, nada desearía, ni en la imperfección completa, porque no había, siquiera, posibilidad del deseo. El amor es la aspiración de lo imperfecto a lo perfecto, de lo temporal a lo eterno. En la base del amor, hay una fuerza dialéctica en contradicción consigo misma que aspira a superar: "Mediante su esfuerzo, eleva las formas inferiores a las formas superiores de la existencia, lo que tiene menos ser y menos valor a lo que, en la plenitud del ser, halla la plena perfección" (ibíd., 23). De ahí los grados ascensionales del amor que van, de la movilidad fluyente y caótica, hasta la forma del logos.

En un primer momento, el amor se funda en la inclinación dionisíaca y concupiscente que es la base radical de la vida. Es la inclinación y apetito hacia los cuerpos bellos. Mediante éste, la belleza se convierte en procreación y fecundidad. Es común a los animales y a los hombres y, por él, se aspira a la perpetuación y la inmortalidad. Pero, a través de la belleza de los cuerpos corruptibles, el alma entrevé una forma de belleza que impregna éstos pero que es incorruptible. El alma, mediante el esfuerzo, pasa del apetito insaciable de los cuerpos bellos a la unidad incorruptible de su forma. Dando un paso más en la escala ascendente, el eros insaciable no halla reposo en esta forma generalizada sujeta todavía a los vaivenes de la realidad empírica.

Entonces, el alma pasa, de la contemplación de la belleza marcesible de los cuerpos, al amor espiritual de la belleza de las almas, que tiene una realidad y valor más altos. Y, por último, el alma, hallando todavía en las almas individuales algo que participa en el devenir, ve, en ellas y por ellas, la belleza eterna, aspiración inagotable del amor: "La belleza eterna se nos revela aquí como el motor último de todas las cosas que devienen y cambian" (ibíd., 25). Por tanto, el término del amor no es la persona; el espíritu individual es, todavía, un grado intermedio entre lo imperfecto y lo perfecto; no es un fin en sí mismo; es un medio para llegar a aquél que es la belleza pura, la realidad inmóvil, término último de todo afán.

En segundo lugar, aparece la concepción cristiana del amor. Si, para los griegos, el amor era un ascenso de lo inferior a lo superior, de temporal a lo eterno, etc. el amor cristiano es, más bien, un descenso: el amor de Dios se encarna en el mundo, en el corazón del hombre, y, así, el amor humano es participación del amor divino. Y, aquí, el amor personal o individual no va a ser medio de nada, sino fin en sí mismo: "El camino de la perfección no se halla ya en una ascensión dialéctica hacia una universalidad cada vez más alta, sino en la plenitud y el recogimiento interior... La vida individual no es un caso particular ni un ejemplo, sino una calidad original e irreductible, un tesoro intransferible, válido por sí mismo" (ibíd., 34). Así, la persona no es reflejo de entidad alguna sobrepersonal; no hay más hombre que el individual y la persona es la jerarquía suprema. Entre el espíritu de Dios y el espíritu humano, se interpone la realidad del mundo; éste, en su totalidad, es manifestación de Dios. En el mundo y por el mundo, Dios se revela al hombre. Dios desciende al mundo. Éste, por sí mismo, no puede ascender a Dios. Es Dios quien desciende al mundo, pero, sobre todo, desciende al interior del hombre y esto es fruto del amor de Dios que, al contrario que en Grecia, es quien desciende al hombre. Al incorporarse Dios a la interioridad

del hombre, éste, a la vez que transcurre su vida mortal, participa de la eternidad. A partir de la plenitud divina, todo el cosmos, y, en especial, el hombre, es producto del amor de Dios. La creación entera es obra del amor divino. Además, Dios es amor y el amor humano es, en última instancia, participación del amor divino que es su fuente. Por consiguiente, el amor no es hijo de la riqueza y de la pobreza. No es un daimon, sino que es exclusivo de la plenitud divina; es la esencia de Dios: "De ello resulta que el amor, en su forma más estricta, sólo puede predicarse de Dios. Dios es la fuente de todo amor. Por el amor de Dios son las cosas lo que son y participan en la comunidad amorosa" (ibíd., 39). Por tanto, el amor de los hombres, en todas sus formas, es una participación del amor divino. El amor deja de ser una fuerza ascensional de los grados inferiores hacia las superiores del ser, como lo era en Platón. La plenitud del amor cristiano no aspira ni asciende a nada. Es, más bien, un descenso. Se vierte siempre en torno a lo semejante, o sea, en torno al prójimo, impregnándolo y transfigurándolo todo.

En un tercer momento tiene lugar la conciencia moderna racionalista del amor. El representante más característico de esta posición es Spinoza. Toda la realidad, Dios, hombre y mundo incluidos, no puede concebirse racionalmente más que como una única sustancia. Ésta es, por definición, lo que existe en sí y por sí. Estrictamente hablando, no admite duplicidad ni multiplicidad alguna; toda realidad parcial se halla contenida en una realidad total. Desde el punto de vista teológico, Dios es la realidad suprema y, por tanto, entera perfección. Sólo se puede decir de un ser que es si posee la perfección del ser. En consecuencia, hay que abandonar la concepción cristiana según la cual el mundo es heterogéneo en relación con Dios y, por tanto, imperfecto. No es posible que Dios comparta la realidad con algo que le sea ajeno. O Dios incluye el mundo como parte de su esencia plenaria, o el mundo destruye a Dios. Así pues, hay una única realidad homogénea, única

realidad metafísica, sustancia única del universo: "Deus, sive Substancia, sive Natura".

Si en el universo aparece, por un lado, una realidad física y, por otro, una realidad subjetiva henchida de apetitos, afanes, amores..., no queda más remedio que vincular ésta a aquélla y hacer, de ambas cosas, dos cualidades de la única sustancia que las absorbe. Es decir, todos los sentimientos han de ser reducidos a esa cualidad de la única sustancia que es la razón universal. Y los movimientos del alma han de ser sometidos a esa razón. Así, abandonando cualquier antropomorfismo, la realidad humana aparecerá como un caso particular de las leyes que rigen el universo entero. Éste, incluido el hombre con su compleja subjetividad, está sujeto a las leyes eternas que gobiernan impasibles su curso universal. En este contexto, la naturaleza es indiferente a los anhelos humanos y la vida pierde cualquier sentido trascendente. Como todo participa en la perfección del ser, no es posible hablar de realidades superiores ni inferiores; nada es mejor ni peor. Entonces "fácilmente se comprenderá que el amor en sus formas tradicionales pierde todo sentido o lo adquiere subordinado y subalterno" (ibíd., 57). En el racionalismo moderno, Dios se identifica con el mundo y éste adquiere la impasibilidad de Dios: "La realidad deja de ser aspiración incesante y se convierte en eterna presencia. La vida emocional no es sino una etapa confusa, un conocimiento rudimentario y oscuro que es preciso iluminar mediante el ejercicio del intelecto" (ibíd., 57). Así pues, la naturaleza humana es racional por esencia; por tanto, las pasiones humanas, incluido el amor, intentan traspasar los límites de la razón; por eso, las pasiones conllevan un conocimiento inadecuado y confuso, limitado y esclavo. Sólo el ejercicio del intelecto conduce al bien, a la felicidad y a la libertad. Por tanto, el fin del hombre es la afirmación de su naturaleza racional. Por el intelecto se identifica el hombre con la razón que es el ser de las cosas y la esencia de

Dios. Tal es el "amor Dei intellectualis". "El amor no es otra cosa que afirmación de la razón", o sea, el ejercicio del intelecto.

Por último, queda el amor en la ciencia positiva. Si el racionalismo identificó todo por arriba con el ser supremo, o única sustancia, el naturalismo cientifista, en la misma línea, pero cambiando de perspectiva, va a identificarlo todo por abajo. Borrado del mundo el resplandor divino, pasamos directamente del panteísmo racionalista al naturalismo. Si Spinoza puso el acento en la sustancia divina con perspectiva metafísica, el naturalismo se atiene al universo como un mero conjunto de fuerzas; éste es gobernado por la ley fenoménica de la causalidad cuyo fin es la conservación de la materia o energía.

Lo único persistente son las fuerzas del mundo exterior, no la inconsistencia de la conciencia. La razón, válida siempre, se expresa aquí en la eternidad de las leyes de la naturaleza. Todo es materia y movimiento de materia en la indestructible estructura de las leyes de la naturaleza. "Desde este momento, el amor, como todos los fenómenos de la naturaleza, deberá ser únicamente considerado desde el punto de vista de la ciencia positiva y mediante los métodos que acreditan y garantizan los progresos de ésta" (ibíd., 65). La ciencia positiva del amor es, evidentemente, la biología en su más amplia acepción; es decir, incluyendo la fisiología y la psicología, con lo que se anulan las antiguas concepciones religiosas y metafísicas del amor. Éste, en todas sus formas sagradas o profanas, ha de ser explicado de modo preciso mediante los métodos de la ciencia natural.

La biología, la psicología y el psicoanálisis reducen el ámbito psicobiológico, en que se apoya el amor, a una cadena de sensaciones, sentimientos de placer y dolor, afán de poder, libido, etc. Así, eliminan los

elementos de la vida espiritual del amor y reducen éstos a fenómenos instintivos. El amor entendido en el amplio sentido espiritual de dedicación a la ciencia, al arte, a Dios, al prójimo, etc. es el resultado de una serie de mecanismos; mediante éstos, los impulsos poderosos que operan en lo profundo de la mente llegan a la producción de fenómenos aparentemente luminosos y sublimes. Pero todos ellos son fruto de la represión y sublimación. En último término, se reducen a manifestaciones de la libido y del afán de poder.

B) La conciencia amorosa

Teniendo en cuenta este cuadro histórico de las concepciones del amor, Xirau tiene siempre presente la concepción cristiana del mismo e, insertándose en ésta, aplica el método fenomenológico para llegar a su esencia. ¿Qué es el amor? Esta palabra tiene múltiples acepciones que forman un amplio espectro que va, desde el amor sexual, al amor de predilección, amor a la ciencia, al arte, a Dios, etc. En primer lugar, Xirau se desmarca de la concepción naturalista del amor: 'Frente a toda tendencia sentimental o apetitiva, impulso o deseo, delirio o pasión, destacaremos el amor como una actitud radical de la conciencia y de la vida' (ibíd., 90). Es esencial esta diferencia clave entre un proceso empírico de la vida psíquica y una actitud radical de la conciencia. El proceso psíquico es una corriente complicada de fenómenos en que intervienen diversas actividades de las esferas más heterogéneas de la vida, de la sensibilidad, del pensamiento, del espíritu; van desde la vitalidad más primaria hasta las actividades más delicadas del espíritu. Según que predominen unos u otros elementos, así será el proceso. Pero estos procesos no se dan como circuitos cerrados sin conexión. La totalidad de la vida está siempre vigente dando una unidad funcional al proceso. En esa multiplicidad fenoménica del organismo humano, entra la

conciencia como un factor entre otros y se implica en éstos. Su importancia varía según causas y circunstancias. Pero ninguna de estas actividades puede llamarse amor. La esencia de éste es independiente de ese proceso empírico. El amor, en sentido estricto, no es un "contenido" de la conciencia, "sino una forma peculiar y permanente del espíritu, una actitud radical de la vida que condiciona los fenómenos y los contenidos y les presta una orientación y sentido" (ibíd., 92).

Es verdad que, en algún sentido, el amor es un fenómeno de conciencia, pero es preciso aclarar bien los conceptos. Por una parte, la conciencia es la flor de la vida, esa instancia que interviene continuamente en el curso de la existencia. Pero, por otra, muestra, en sí misma, una estructura bipolar: aparece, siempre en ella, un objeto ante un sujeto, una referencia de un centro subjetivo a una realidad objetiva; mediante esa referencia, sujeto y objeto quedan situados en una posición correlativa. En ella y por ella, se despliega, ante nosotros, la perspectiva luminosa del mundo. El sujeto adopta, ante su contorno, una actitud correlativa: "La realidad del mundo no le es indiferente. Ante ella afirma o niega, aprueba o desaprueba; se reserva o se entrega... De ahí se originan formas o tipos estructurales de la conciencia y de la vida" (ibíd., 92). No es, por tanto, lo mismo una vida orientada al placer, a la ganancia o al servicio desinteresado, pues, entre las diversas formas o actitudes que la conciencia puede adoptar ante el mundo, la más decisiva quizá sea la que se mueve entre el amor y el rencor. Según se tome uno u otro, los procesos se impregnan de una u otra coloración. La totalidad de la conciencia adquiere, así, una orientación peculiar. Cambia radicalmente la estructura de una persona según se halle dominada por la conciencia amorosa o la conciencia rencorosa.

C) Notas características de la conciencia amorosa

Queriendo abarcar lo más posible la naturaleza del amor, Xirau sintetiza aquello que las grandes tradiciones filosóficas, religiosas y místicas han intuido sobre él.

En primer lugar, el amor es abundancia de vida interior. El amor no se reduce a una tendencia biológica; ni a la simpatía o compasión que, como el resto de las inclinaciones, son pasivas y dependen de influjos y contagios. El amor no es pasión, sino acción. No depende, inicialmente, de las circunstancias o inclinaciones de los demás: "Es iniciativa y espontaneidad, entrega gratuita y sin intención ni esperanza de recompensa, ni aun de correspondencia. Descansa en la íntima necesidad del espíritu que se expande y halla en la expansión su goce supremo" (ibíd., 95). De ahí que el amor requiera fuerza, salud, abundancia; o sea, una vitalidad de donde brota la fuerza espiritual. Según sea la calidad y el grado de plenitud de la vida interior, así será la actitud del hombre ante las personas y las cosas. Fuera de la intimidad, la realidad del mundo se reduce a mera percepción exterior, impersonal y abstracta; en cambio, la experiencia espiritual la hace suya, vinculándola a la propia personalidad y destino. El centro personal se convierte, así, en el centro del universo. Y éste es el recinto del que habla la mística. A mayor intimidad, mayor expansión; a menor intimidad, mayor cerrazón. "El amor presupone plenitud. Sólo es capaz de dar quien tiene rebosante el volumen de su vida espiritual. Su exuberancia se traduce en la necesidad de verterse" (ibíd., 97). El amor no es imperativo o deber, es exigencia íntima y necesidad del propio exceso. Por eso, para el verdadero amante, el amor nunca es ni virtud ni mérito. Dios crea el mundo de la sobreabundancia de su ser y, a semejanza de Dios, el amor es, en el mundo, plenitud, abundancia, poder, fuerza creadora y gozo eterno.

En segundo lugar, la conciencia amorosa, en su radiación más alta,

muestra el sentido y el valor de las personas o cosas. El amor respeta y venera a las personas o cosas amadas. No intenta cambiarlas. Las ama y respeta tal cual son; las ama en su realidad misma, con sus virtudes y defectos. No proyecta sobre ellas cualidades ideales que sólo satisfacen al yo del amante; más bien, potencia el cúmulo de valores y cualidades inherentes al ser mismo del amado. Es éste únicamente el objeto del amor. Lo que ocurre es que la mirada creadora del amante despierta y posibilita las cualidades y valores que permanecen ocultos en la persona amada: "El amor es, por tanto claridad y luz. Ilumina en el ser amado sus recónditas perfecciones y percibe en unidad el volumen de sus valores actuales y virtuales" (ibíd., 99). Por eso, el amor es vidente, es capaz de ver los mejores valores del amado más allá de las apariencias insignificantes y no, por ello, deja de ver, también, las defecciones, pero las subordina a los valores superiores. El que es ciego es el amor instintivo que se engaña buscando en el amado lo que le agrada y satisface. El amor no es ciego; ve las faltas, pero aspira a suprimirlas.

En tercer lugar, amor es ilusión, transfiguración, vida nueva. La conciencia amorosa, ante las múltiples interpretaciones posibles de las personas y las cosas, escoge la más adecuada, la más alta en el orden de los valores: "Característico de la ilusión amorosa es que, ante una realidad cualquiera - árbol o mujer-, trata de integrar y salvar el mayor número posible de perspectivas y valores actuales y virtuales, organizándolos y subordinándolos de tal manera que en todo momento las inferiores se hallen al servicio de las superiores" (ibíd., 103). Y esto engendra una ilusión que es, no una mera imagen que deforme la realidad, sino una realidad que lleva consigo aliciente, anhelo y esperanza. "El amor creador de mitos llena de símbolos la realidad, y abre en ella caminos. Proyecta sobre la persona o cosa amada un halo luminoso que la enaltece y la eleva a su pureza intacta' (ibíd.,

103). Y sólo una vida ilusionada es estrictamente una vida.

En cuarto lugar, el amor conduce a la reciprocidad, a la fusión. En esto han insistido los místicos. El amor es entrega y fusión. Pero eso no significa, ni mucho, menos la absorción del amado en el amante. Eso sería la negación más radical de lo que significa el amor: el respeto y afirmación de la persona amada. El amor no trata de suprimir la personalidad del que ama ni del que es amado. "El amor, hemos dicho, es claridad e iluminación. Esencial al amor es considerar al ser amado como distinto de mí, peculiar, original y personal. En el caso contrario, la perfección del amor no sería sino una forma refinada de egoísmo y conduciría a la propia satisfacción" (ibíd., 108).

Ni el amante ni el amado pierden su propia personalidad en el amor, sino que se unen permaneciendo cada uno en su personalidad. "Pero al fundirme con el prójimo y situarme en el centro de su vida espiritual es preciso que lo haga sin dejar de ser yo quien soy. Estoy fuera de mí, íntimamente vinculado a otro, pero soy yo" (ibíd., 108). Sólo en este sentido puede entenderse la fusión. Cada persona tiene un mundo personal íntimo e inefable. Y, al establecer contacto amoroso con otros, se multiplica la riqueza que contiene cada uno de esos mundos personales. Y eso ocurre estando cada persona en su centro intransferible y no en el de otra. El acto de fusión permite situarnos en el otro, en su vivencia y en su mundo, pero sin suplantarlo. Además, una persona es capaz de vivir en otra cuando es capaz de hacerlo en sí misma. La individualidad insustituible de cada hombre es la condición para la verdadera comunicación.

8.4.4. Otros aspectos de la filosofía de Xirau

Esta concepción del amor es la piedra angular del resto de la filosofía de Xirau que no es posible detallar, dados los límites de esta obra. Desde esta

base, se construye un personalismo que da sentido a la ontología y la ética. Primero, en la mirada amorosa, se revela el valor de la persona. El amor descubre el valor único e intransferible del ser de cada persona, sujeto libre y autónomo que construye un mundo de riqueza inseparable del sujeto personal. Segundo, en la mirada amorosa, se revela el valor del mundo, de las cosas. El hombre se comunica, así, con la totalidad de las cosas, percibiendo la interdependencia de todas ellas y dotando a cada una de su dignidad, como lo hizo a fortiori en el mundo de las personas. Por esta actitud amorosa, el hombre asume la realidad del universo en su conciencia con ánimo franciscano, es decir, viendo en las cosas la huella de Dios. Todas las cosas están referidas unas a otras en una amplia estructura: son epifanía de lo divino. Y, aquí, Xirau utiliza el símbolo como medio para llegar a una dimensión más profunda de las cosas; tal es el sentido de su última obra, Tres actitudes: poderío, magia, intelecto. La acción simbólica sustituye a la acción directa sobre el mundo descubriendo en éste un sentido más rico. Los signos mediante los cuales se prolonga el movimiento natural de la humanidad hacen que el hombre participe en la vida universal, dotando a ésta de entidades personales. El hombre se comunica, así, con la totalidad de las cosas percibiendo la interdependencia de todas ellas. La función simbólica permite ejercer una función inmanente y transitiva sobre lo real en el seno de lo inefable. Es ésta una función de la conciencia amorosa; gracias a ella; "el amor personifica las cosas, las destaca en su perfil y las estima y valora en la plenitud de su ser". Así, el hombre que ama las cosas ve y descubre los valores en ellas; éste es el sentido de la vida humana sobre la Tierra; la conciencia amorosa impone su realidad descubriéndonos la raíz y el sentido ontológico del amor, mediante el cual orientamos nuestra vida en el mundo (Abellán, J. L., O. C., V, II, 157-158).

Tercero, en la mirada amorosa se revela, también, el sentido de la ética.

Xirau aquí, en la línea de Scheler, mantiene una posición crítica a la moral kantiana. Todas las cosas, y, más aún, el ser humano, tienen una esencia concreta, una perfección individual e intransferible, no una perfección formal como creyó Kant. Esta perfección ideal en la persona es vocación que tendrá que ir realizando; vocación propuesta, no impuesta. Y éste es el verdadero imperativo moral, no un imperativo general y formal como el categórico kantiano. El imperativo moral lo es de autenticidad, de fidelidad consigmo mismo, no de imposición tajante de una ley general interna (Sánchez Carazo, J. 1, O. C., 33).

Estos desarrollos de la conciencia amorosa y de sus derivaciones personalistas traen una nueva luz para plantear los problemas más esenciales de la existencia humana, y, en definitiva, de la filosofía; son los que van desde la antro pología, a la metafísica; desde la ética, a la axiología; desde la psicología, a la religión. Pero el nudo gordiano de la obra de Xirau está en esa convicción fundamental del cristianismo: Dios es amor.

8.4.5. Epígonos de la Escuela de Barcelona

Como se indicó antes, la guerra y el exilio devastaron la Escuela de Barcelona. Xirau y Serra i Hunter se exiliaron en México, donde murieron. Ambos fueron los verdaderos padres de la escuela que quedó, lógicamente, huérfana sin ellos. Los que eran profesores al estallar el conflicto bélico salieron al exilio donde también les acompañaron varios alumnos que, entonces, eran muy jóvenes y que maduraron en circunstancias tan adversas. Entre éstos hay que citar a Ramón Xirau, hijo de Joaquín, Manuel Durán y Federico Riu. Juan Roura-Parella emigró por varios países, entre ellos, México, para recalar, finalmente, en los Estados Unidos; fue un escritor prolijo: Educación y Ciencia, (1940); Eduardo Spranger y la Ciencia del

Espíritu (1944); El mundo histórico social. Ensayo sobre la morfología de la cultura de W.Dilthey (1947) y Temas y variaciones de la personalidad (1949). La obra filosófica de Roura-Parella está orientada hacia la libertad moral como moldeadora de la personalidad individual. También estuvo en el exilio el brillante discípulo de Xirau, Domingo Casanovas (1910-1978) quien se instaló en Caracas y enseñó allí Historia de la Filosofía; la influencia de Xirau en él se manifiesta en su orientación hacia la antropología y la filosofía de los valores.

Después de la Guerra Civil, el pequeño hilo de continuidad de la escuela fue mantenido, en primer lugar, por los hermanos Tomás y Joaquín Carreras i Artau, quienes siguieron enseñando en la Universidad de Barcelona. Pero, sobre todo, fue Josep Maria Calsamiglia (1913-1982) quien logró que no se rompiera la conexión de la escuela entre, antes y después de la guerra. Abierto a la filosofía moderna, estimuló la edición de obras filosóficas y actuó en pequeños círculos de estudiantes impulsando la crítica y la apertura a las corrientes de la filosofía contemporánea. A partir de 1969, pudo enseñar en la Universidad Autónoma de Barcelona; allí reunió a un selecto grupo de alumnos que formaron el Colegi de Filosofia; esos alumnos viven hoy y han llegado a ser filósofos competentes con distintos perfiles. Domingo Casanovas, antes citado, también se reintegró a la docencia en la Universidad de Barcelona en 1965 al regreso de su exilio en Caracas. Francisco Mirabent (1888-1952), discípulo de Serra i Hunter, enseñó en la Universidad de Barcelona cuya cátedra de Estética ganó en 1950. Una figura que también destaca en la postguerra es Jaume Bofill i Bofill (1910-1965). Se doctoró en Madrid y enseñó en varios institutos de Enseñanza Media hasta que ganó la cátedra de Metafísica de la Universidad de Barcelona. Fundó la revista Convivium que todavía hoy sigue vigente. Su doctrina filosófica es el tomismo como se manifiesta en sus obras.

A partir de los años setenta, las universidades de Cataluña, como las del resto de España, experimentan una evolución muy importante en consonancia con los nuevos tiempos, que será objeto de reflexión en el capítulo final.

S.S.Selección de textos

8.5.1. Eugenio D'Ors

El nuevo catecismo novecentista

El Novecientos se levantó con estos signos:
El esfuerzo por la unidad, contra el gusto de la dispersión.
Roma contra Babel.
El Imperio, irguiéndose sobre la crisis de las naciones.
La política de misión, contra la política de irresponsabilidad.
El arte de la belleza, contra el arte de la expresión.
El dibujo contra la música.
Las figuras contra las corrientes.
La ley de la constancia, contra las leyes de la evolución.
La autoridad, contra la anarquía.
El signo del Padre, contra el del Proletario.
El del Labrador, contra el del Rústico.

(Nuevo glosario, Madrid, 1949, vol. III, 463.)

La inteligencia o novisimum organon es el verdadero instrumento para que la filosofía pueda abarcar el ámbito completo de la Razón y la Vida

> Desde el cartesianismo, y, sobre todo, desde el spinozismo, se ha producido un cambio singular en el vocabulario filosófico: las palabras "Razón", "Inteligencia", han venido a permutar su antiguo significado [...].
>
> La tradición clásica mantenía un tecnicismo contrario; "La

Razón" fue siempre cosa mucho más limitada que la "Inteligencia"; podemos decir que el pensamiento griego tenía de la "Inteligencia" un concepto mucho más amplio, en que entraban no solamente la razón y la lógica, sino también el gusto y el sentido de la armonía y el sentimiento [...]. Es necesario llegar a Descartes para que los términos "Inteligencia" y "Razón" empiecen a tornarse equívocos y acaben trocando las tradicionales significaciones.

Ahora bien; nuestra anterior glosa filosófica terminaba diciendo que la filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega tiene que aplicar "íntegramente la Razón..... Esta "Razón íntegra" a que apelamos, no es sino lo que la tradición clásica denominaba "la Inteligencia", "el Intelecto". Y así quisiera llamarla yo también. Pero como no me siento, por ahora, con fuerzas bastantes para romper con el tecnicismo moderno, me resigno, interinamente, a continuar hablando de Razón (añadiendo sólo, a veces, por medio de los vocablos "íntegra", "plenaria", etc..., mayor precisión al sentido).

Esto en los escritos técnicos. Mas en una exposición popular, con la que se viene desarrollando en esta serie de glosas creo que ya puedo permitirme otra tentativa: la de restaurar la palabra "Seny", que estoy seguro que en boca de nuestros antiguos escritores, no quería decir "sentido común", (como modernamente se ha pretendido interpretarle), sino algo análogo a lo que significa la palabra francesa "sagesse" - es decir, una fuerza a la vez intelectual y moral, un equilibrio en la total producción del espíritu, una plenitud de conocimientos que no desconoce ni rechaza los elementos empíricos, sino que sabe ordenarlos y subordinarlos dentro de ritmos noblemente intelectuales-. "Seny"... Esta divina palabra (sólo al

pronunciarla me embriaga como un vino generoso) guarda tal vez entre sus probabilidades de porvenir, la solución de la dolorosa ruptura que Kant impuso al espíritu moderno [...].

El Seny, la Inteligencia, la Razón íntegra, la Razón viva, la facultad de percibir, no únicamente lo concreto individual, como la intuición, ni solamente lo general abstracto, como la mutilada "Razón" de los modernos, sino también LO GENERAL CONCRETO, es decir, LO IDEAL VIVIENTE, es la concepción nuclear en la filosofía del Hombre que Trabaja y que Juega (La filosofía del hombre que trabaja y que juega. Antología filosófica de Eugenio D'Ors, Barcelona, 1914: 118-121).

La intelección formal o figurativa que une inteligencia y visión, espíritu y forma, fondo y concepto

¡Ojalá llegásemos a tal estado y modalidad de cultura que, en el habla corriente, los términos "superficial", "profundo", alcanzaran a trocar su valor hasta el punto que calificar algo de "superficial" equivaliera a otorgarle el elogio supremo! Veríamos entonces con claridad que la eternidad de las cosas es su forma precisamente, no aquel fantasma interior a quien temerariamente hemos adjudicado el nombre de espíritu. Sabríamos que, en suma, lo más espiritual en los seres es su contorno puro. Que, lejos de poder llamar a los ojos "el espejo del alma", deberíamos, al revés, considerar imaginativamente al alma como el espejo de los ojos. Comprenderíamos, por fin, que las palabras no son, como se dice, la expresión de las ideas; pero que, al contrario, las ideas son precisamente el residuo, la expresión si se quiere, de las palabras. (Donde hace unos años puse "ideas" hoy

corrijo y pongo "conceptos". He aprendido bastante, en el intervalo, sobre la substancia de las ideas. Sé que las ideas son las mismas palabras).

No hay más que una manera de sentir: moverse. No hay más que una manera de dolerse: llorar. No hay más que una manera de aprender: enseñar. No hay más que una manera de saber: hablar o redactar... En un principio era la Apariencia ("Vers une science des formes" ([artículo]).

La dialéctica: el diálogo es la forma de hacer filosofía

Lo que subraya aquí es la dinámica esencial de la actitud mental creadora; aquella necesidad de un acompañamiento armónico contradictorio, sin el cual, la inteligencia no podría avanzar un paso en su andadura. Por esto una grave desconfianza ha de movernos siempre contra toda filosofía que se traduzca ásperamente a monólogos, que sea o se finja engendrada en la soledad de una mente y como producto de lo que se llama "meditación". Atrevidamente llegaríamos a negar que jamás hubiese existido un pensamiento, y menos que nada un pensamiento filosófico que no haya sido escrito o hablado. El diálogo es la fuente filosófica por excelencia. Dialéctica y diálogo, ya emparentados estrechamente por la etimología, se enlazan más estrechamente aún en la profunda realidad de las cosas [...].

Ni es necesaria la dualidad de voces, si atendemos bien a la esencia de la cuestión, para que el diálogo se produzca. Diálogo hay cuando, de cualquier manera, el autor toma en cuanta el pensamiento ajeno y lo incorpora al propio, o bien establece entre ellos un modo,

sea como fuere, de oposición o contraste. Diálogo hay en la referencia, en la alusión, en la cita, en la historia del tema, en la relación del texto, en la discusión, en la refutación. Diálogo hay cuando, en un libro, por ejemplo aquel que establece una tesis y la sustenta, prevé las objeciones posibles y anticipadamente mide su alcance, quita su fuerza, extirpa su intención, destruye o reduce su eficacia [...]. Pero no es sólo que el pensamiento necesite de diálogo sino que es, en esencia, el mismo diálogo (La filosofía del hombre que trabaja y juega, O. C., 39-40).

La filosofía se compone con el sentido de las palabras

Las palabras tienen un germen, unas posibilidades, un movimiento. Hay un impulso del pensar, una potencia activa de enlace, fuente de metáforas y de figuras. Hay, igualmente, una herencia, una impregnación de relentes allí acumulados, de cada vez que la palabra ha servido, sobre todo si ha servido al genio. Hay, por fin, una fuerza de proliferación y de superación, ora poética, otra heroica - de cada palabra cabría decir lo que Nietzsche del hombre, que "es algo que desea ser superado"-, que nuestra mente puede captar (Tres lecciones en elMuseo del Prado).

Reforma kepleriana de la filosofía

[...] Kepler, al reemplazar en Cosmografía el esquema de las "órbitas" al esquema de los "círculos" de los antiguos, logró, a la vez, integrar en lo racional cierto número de fenómenos que los progresos de la observación habían conducido a los astrónomos a advertir, y que, hasta entonces, venían siendo considerados como "irracionales"; y salvar, por este procedimiento, la "explicación regular del mundo".

Encontró para esto la "elipse", forma más complicada, más "flexible", por decirlo así, que el "círculo"; curva cerrada en torno de "dos" centros y no de "uno" solo. Pues bien, lo que conviene descubrir, si me atrevo a decirlo, es "la elipse de la Razón", la forma que se encuentra, en relación con el antiguo racionalismo, como la elipse respecto del círculo... En otros términos: proceder con las adquisiciones del pragmatismo como un día hicieron las monarquías absolutas con las fuerzas populares revolucionarias. Dar su parte al fuego: aceptar la limitación para conservar la soberanía (Una hora con E.D'Ors).

La filosofía no procede por demostraciones estrictas, sino por persuasión

En el trabajo filosófico las demostraciones no se producen jamás por acumulación mecánica de elementos de determinación lógica, como, por acumulación de peso, la inclinación de una balanza; sino por suscitación simpática de fuerzas interiores decisivas; de la misma manera que, después de una tarea activa de consejos y recomendaciones, se produce la resolución moral del varón justo; y nunca de fuera adentro, por imposición, sino de dentro afuera, por creación y proyección del propio espíritu de cada uno o, si se quiere, del Espíritu en cada uno; y nunca en momento del tiempo precisable, sino por trabajo sucesivo, indeterminable tal vez; nun ca por "convicción", siempre por "persuasión". Demostrar no era el objeto especial de nuestra conversación por venir; y los argumentos de una victoriosa demostración habrán de buscarse en todas y cada una de aquéllas y en todos y cada uno de sus temas y en todas y cada una de sus insinuaciones. Un elemento que faltase a este deber y toda tarea anterior fallaría (Una primera illicó de Filosofía, 1916, versión

castellana, Madrid, 1920).

Poética y patética, potencia y resistencia

> Trabajo, juego, significan esencialmente la misma cosa: el esfuerzo ejecutado según una intuición personal de orden, sobre el mundo exterior, que estaba desordenado de manera que se opone a nuestra libertad. Si dejamos aparte la consideración de producto, encontramos en el trabajo, como en el juego, lo mismo: la lucha de una potencia interna contra una resistencia externa. El punto de partida de nuestro método, consiste en la irreductibilidad experimental de la potencia y de la resistencia. Lo que yo quiero y lo que se opone a lo que yo quiero son para mí términos experimentales irreductibles. Una noción sintética por encima de éstos, no está en rigor, permitida a la Filosofía general. Las nociones de Fuerza, de Energía, etc., constituyen una mitología intelectual. La noción monista de la Energía, es una noción que repugna a nuestro sentido íntimo, a nuestro sentido del trabajo y del juego [...]. Toda tentativa de unión entre la Potencia y la Resistencia, es, no sólo extraña, sino hostil a la experiencia inmediata de la acción, a la experiencia íntima del hombre completo, del hombre que trabaja y que juega (Religio est libertas, Madrid, Cuadernos Literarios, 1925, cap. II).

Unidad tricotómica del hombre que trabaja y que juega

> El hombre en su esfuerzo, en su trascendencia sobre lo real, conoce lo real, ordena lo real, lo modifica: ésta es una concepción inicial. Infinidad de procesos de reflexión tienden enseguida a liberar los miembros de esta clasificación de los compartimentos estancos en los cuales vino la tentación de encerrarlo. Y nos enseña que el

hombre que conoce es el mismo que juega con lo real o que sobre él trabaja. Y no sólo esto: sino que no hay posibilidad de conocimiento sin juego y sin trabajo; ni de juego sin conocimiento y trabajo; ni de éste sin la asistencia profunda, íntima - muchas veces secreta - de éste y de aquél. Que en todos los órdenes de su actividad, en suma, el espíritu, como el individual, el colectivo, opera con plenitud.

La noción de un "Horno sapiens" ha servido de base por lo general a la definición ontológica y hasta a la definición zoológica del ser humano. "El hombre es un animal racional"; así empezó, tomándose este postulado a título de premisa mayor, infinito número de silogismos en las Escuelas. Por su parte, las dicotomías del Sistema Naturae de Linneo inscriben al ser humano en la más alta casilla entre los vivientes, con la siguiente etiqueta: "Homo sapiens" [...].

Más recientemente un fenómeno en gran escala se ha producido, aquel cuyas consecuencias nos moverían acaso a calificar de "era del deporte" la que vive la humanidad desde hace más de medio siglo [...]. Quien ha venido a concretar más claramente el papel del elemento lúdico en la cultura humana es el pensador holandés Hissinga. A él se debe la reveladora denominación Homo Ludens, puesta a la cabeza de su estudio sobre el Juego como elemento de la Historia [...]. Al lado de la noción del "Homo sapiens", caracterizado en la actitud del conocer, otra gemela, la del "Homo aulicus", caracterizado en la actitud de valorar [...]. El "Homo aulicus" es el "Homo luden"; esta última denominación resulta preferible. Nosotros la empleamos ahora con predilección [...].

> Al lado de las nociones del "Homo sapiens" y del "Homo luden" se presenta la del "Homo faber". Aquí la actividad humana trasciende a lo real; es actividad propiamente dicha, no pasividad. Aquí el hombre modifica las cosas, las deja cambiadas de como estaban antes. El resultado de esta acción es el producto. Al "Homo faber" se le llama, por antonomasia, "productor", trabajador... creador, autor (El secreto de la filosofía, Barcelona, Iberia, 1947: 340-343).

La libertad como sustancia del espíritu

> Llegamos así a la fórmula de que lo que hay, central e irreductible en el espíritu, es su libertad, mejor dicho la libertad. Aquí una nueva experiencia interior viene a confirmar el último resultado del análisis teórico. La expresión "Yo quiero querer" es la revelación de tal experiencia en el lenguaje. En esta expresión se separa el reino de la libertad absoluta, que es puramente interior, del reino de lo voluntario, ya condicionado por la fatalidad. Así la libertad es, en la vida espiritual, el sustantivo primario, del cual los hechos sentimentales, como los individuales, como los voluntarios, son únicamente adjetivaciones simbólicas. Es ella, pues, la libertad, la que puede admitir adjetivaciones especiales. Hay algún contrasentido en ciertas usuales maneras de decir: en afirmar, por ejemplo, que la voluntad es libre, que el pensamiento es libre, que la emoción es libre. Más legítima expresión sería decir, respectivamente, que la libertad quiere, que la libertad, piensa, que la libertad siente (Religio est libertas, cap. V.).

Ciencia de la cultura: los eones como elementos que dan consistencia y universalidad al acontecer contingente de lo histórico

He adoptado, desde hace algunos años, para satisfacción de esta necesidad, una palabra antigua y olvidada. He adoptado la palabra eón. Con cierta generalidad cabe decir que, dentro del vocabulario de los alejandrinos un eón significa una categoría de pureza ideal, susceptible, empero, de manifestarse en el tiempo. Así, los alejandrinos cristianos decían que el Cristo era un eón. Y lo decían porque el Cristo, por ser Dios, participa de la eternidad de Dios; a pesar de lo cual, tuvo igualmente una existencia temporal, histórica, capaz de narrarse en una biografía, la biografía que se contiene en los Evangelios. Un eón, si se quiere es una idea que tiene una biografía. Nada, pues, mejor que esa denominación para designar las constantes histórica a que nos referimos continuamente (La ciencia de la cultura, Madrid, Rialp, 1964: 39).

8.5.2. Joaquín Xirau

El amor griego

La belleza eterna se nos revela aquí como el motor último de todas las cosas que devienen y cambian. Todo aspira a ella en una conspiración inacabable. Eros es fautor y promotor de todo lo que de cualquier modo que sea pueda denominarse vida espiritual. La aspiración amorosa busca y halla en la realidad las ideas que la definen y la precisan. Por ella y en ella, la belleza se nos hace presente y al proyectarse desde su centro inmutable sobre la multiplicidad de las cosas, convierte gradualmente el caos originario en una ordenación cósmica. Tal es la función de la ciencia.

El término del amor no es, por lo tanto, la persona. La persona, el espíritu individual, es todavía un grado intermediario - una realidad

demoníaca, no un dios-. No es un fin en sí misma. Es un medio para llegar a un fin. La belleza pura, en su realidad impersonal e inmóvil, es el último término de todo afán. A partir de la fuerza dionisíaca nos hemos elevado a la serenidad de Apolo. La eternidad a la cual se aspira no se halla ni en las cosas del mundo ni en el ser anhelante de las per sonas, sino en el cuadro inmutable de las ideas y, en último término, en la idea suprema que confiere al cosmos su unidad y su dignidad. Por el demonio del amor se pone el hombre en contacto con las esferas más altas, se consagra incondicionalmente a su servicio y halla, en su contemplación, participación en la eternidad (Amor y mundo, Barcelona, Península, 1983: 25).

El amor cristiano

No es posible ya que el amor sea hijo de la pobreza y de la riqueza. Nada tiene que ver con la pobreza ni con el espíritu de ganancia. Es plena riqueza, la única verdadera y auténtica riqueza. Hijo exclusivo de la plenitud y de la abundancia, se identifica con la plenitud suprema. No es un demonio. Es la esencia de Dios.

De ello resulta que el amor, en su forma más estricta, sólo pueda predicarse de Dios. Dios es la fuente de todo amor. Por el amor de Dios son las cosas lo que son y participan en la comunidad amorosa. La creación entera es obra del amor divino. Dios crea el mundo por necesidad de su propia existencia. La plenitud suprema saca de su propia abundancia la realidad entera. El espíritu pletórico se derrama y al derramarse crea el mundo y lo mantiene. "Por la gracia de Dios soy lo que soy" (San Agustín). Si me falta la asistencia divina me desplomo.

No es ya Dios el pensamiento que se piensa, motor inmóvil e impasible, sino plenitud espiritual, fuerza vital y personal. El espíritu es amor y el amor es vida, vida suprema y creadora.

El amor de los hombres - la conciencia amorosa en todas sus formassólo es posible mediante la gracia que le otorga el amor de Dios. La dignidad no se alcanza por el esfuerzo ni es producto de una aspiración infinita, sino fruto de la plegaria. No se obtiene en una actitud esforzada, sino en una actitud arrodillada. No es capacidad de conquista, sino aptitud de recepción y reconocimiento. La gracia se derrama sobre nosotros. Es un don gratuito. Todo consiste en saberla recibir.

Cuanto soy lo recibo. Todo lo que doy me ha sido previamente dado. Mediante el amor penetra Dios en la conciencia personal y se hace presente en la profundidad del espíritu. La gracia se convierte en un deber de gratitud. Así alcanza sentido la frase desconcertante y paradójica grabada en las puertas del infierno dantesco: El infierno, creado por "la divina potestad, la suma sapiencia y el primer amor", es producto del amor divino. Cuando el hombre, por soberbia, aspira a la propia independencia, cae fuera de la gracia y se pierde en la nada.

El amor deja de ser fuerza ascensional, ascenso de los grados inferiores a los grados superiores del ser. La escala del amor platónico es esencialmente ascendente. La plenitud espiritual que el amor cristiano supone no aspira a nada ni pretende nada. Es casi siempre y en una u otra forma, descenso. Se vierte simplemente en torno, y por este solo hecho impregna y transfigura cuanto toca. "De

la abundancia del corazón habla la boca". Por amor se hace Dios creador. Por amor baja a la tierra y se hace hombre entre los hombres, miserable entre los miserables y se somete a la cruz (Amor y mundo, 39-40).

El amor en el racionalismo moderno

Si esto es verdad -y así parece serlo puesto que lo afirma la física matemática y lo confirman, de consuno, la ontología y la teología-, el cosmos entero carece de sentido y la vida humana, con todos sus intereses y afanes, amores y odios, se reduce íntegramente a una ficción. La naturaleza es indiferente a nuestros anhelos. Pierde la vida todo sentido trascendente. En realidad, de verdad, puesto que todo participa en la perfección del ser y es en su género perfecto, no es posible hablar de realidades inferiores ni superiores. Nada es mejor ni peor, ni el placer que el dolor, ni lo bello que lo feo, ni el "bien" que el "mal".

Sin embargo, el amor aparece todavía como suprema radicación de la vida humana. Pero en una forma totalmente nueva, no es ya delirio anhelante ni inclinación reverente y arrodillada. Después de lo dicho no es ya posible que la suprema dignidad se halle en nada que, de cerca ni de lejos, tenga que ver con los movimientos propios de la vida sentimental o emotiva.

Fácilmente se comprenderá que el amor en sus formas tradicionales pierde todo sentido o lo adquiere subordinado y subalterno. Con el racionalismo moderno, el Dios aristotélico baja a la tierra y el mundo adquiere la impasibilidad de Dios.

> La realidad deja de ser aspiración incesante y se convierte en eterna presencia. La vida emocional no es sino una etapa confusa, un conocimiento rudimentario y oscuro que es preciso iluminar mediante el ejercicio del intelecto. Nada hay de irreductible en ella ni en las perspectivas de los valores y de los fines, de la caridad y de la gracia, no es sino la apariencia confusa de la realidad que nos revela. Fruto de la imaginación, el mundo racional (Amor y mundo, 56-57).

El amor en el positivismo cientifista

> Desde este momento, el amor, como todos los fenómenos de la naturaleza, deberá ser únicamente considerado desde el punto de vista de la ciencia positiva y mediante los métodos que acreditan y garantizan los progresos de ésta. Y claro es que si tratamos de reducir a ciencia el fenómeno del amor será preciso que la ciencia que lo considere sea una ciencia de la vida. La biología, en su más amplia acepción - la fisiología y la psicología-, toma para sí la tarea que estuvo antaño reservada a las grandes concepciones religiosas y metafísicas. El amor, en todas sus formas, sagradas o profanas, ha de ser explicado de un modo preciso y concreto, mediante los métodos de la ciencia natural...
>
> En lo que respecta al amor, no sólo los fenómenos de la vida intersexual y de la relación entre personas, sino también aquellos que dan lugar a las más altas manifestaciones de la vida de la cultura - el amor a la ciencia, el amor al arte, la adoración religiosa o el éxtasis místico-, no son sino el resultado de una serie de mecanismos - que no es éste el momento de describir - mediante los cuales los impulsos poderosos que dominan las zonas profundas de nuestro ser llegan, a

través de una serie de etapas de represión y sublimación, a la producción de una luminosidad radiante, pero superficial e inoperante. Existe en lo profundo una capa misteriosa y oscura y aparece en la superficie una fosforescencia insignificante - un epifenómeno - que ilusiona la vida. El amor y todas las ilusiones que alienta es mera ilusión, producto de una fuerza avasalladora de la cual emerge y en la cual se abisma. Y la fuerza libidinosa o el afán de poderío no es, a su vez, sino la manifestación específica de una energía más profunda, cósmica, que mueve y promueve la totalidad de las cosas (Amor y mundo, 65-66).

La conciencia amorosa: la esencia del amor

Ninguna de las actividades mencionadas merece con plenitud la denominación de amor. La esencia de éste es independiente del curso empírico de los procesos que intervienen en la conciencia y en la vida. No es el amor, en sentido estricto, un "contenido" de la conciencia, sino una forma peculiar y permanente del espíritu, una actitud radical de la vida que condiciona los fenómenos y los contenidos y les presta una orientación y un sentido.

Claro es que en algún sentido, es el amor - el "amor puro" de que hablamos aquí - un fenómeno de conciencia. Es que hay en el uso de la palabra conciencia un equívoco que es preciso recordar. La conciencia es, de una parte, la "flor exquisita" de la vida de que hemos hablado antes. Pero, y prescindo ahora aquí del problema de la mayor o menor eficacia de su intervención en el curso de la existencia, es evidente que el "fenómeno" de la conciencia no se agota ni se define mediante la mención de aquella fácil metáfora. La

conciencia, el aparecer de algo ante un sujeto, es una estructura bipolar, una referencia de un centro subjetivo a una realidad objetiva, mediante la cual el sujeto y el objeto quedan situados en una posición correlativa. En ella y por ella se despliega ante mí la perspectiva luminosa del mundo. El mundo objetivo se halla vinculado a una trama compleja de colores, sonidos, perfumes, formas, sentimientos, tendencias, impulsos, realidades e ilusiones, bienes y males... El contorno vital, el mundo que para mí es y vale y en el cual se desarrolla mi vida, aparece ordenado y jerarquizado desde un punto de vista, subordinado a un centro de referencia, claro u oscuro, transparente o borroso, frío o inmerso en una atmósfera emotiva que le otorga un temblor y la delicada lejanía de una realidad espectral. Y el sujeto adopta ante su contorno una actitud correlativa. La realidad del mundo no le es indiferente. Ante ella afirma o niega, aprueba o desaprueba, se reserva o se entrega... De ahí se originan formas o tipos estructurales específicos de la conciencia y de la vida. No es lo mismo una vida orientada en el trabajo o en el juego, grave o frívola, atenta o desatenta, interesada o desinteresada... Y entre las formas o actitudes que puede adoptar la actividad de la conciencia, ante el mundo que le rodea, es una de las más radicales y decisivas, la más decisiva acaso, la que se mueve entre el amor y el rencor (Amor y mundo, 92-93).

El amor como plenitud de vida interior

Previas estas aclaraciones, fácilmente se comprenderá la necesidad de la abundancia y el vigor espiritual para el ejercicio de la vida amorosa. El amor presupone plenitud. Sólo es capaz de dar quien tiene rebosante el volumen de su vida espiritual. Su

exuberancia se traduce en la necesidad de verterse. Se vierte sobre las personas y sobre las cosas simplemente porque le sobra caudal. No es el amor imperativo o deber, sino exigencia íntima y necesidad del propio exceso. No supone sacrificio ni esfuerzo alguno puesto que responde al ejercicio de una función normal. El espíritu da de su propia substancia, porque las fuentes de la vida brotan abundantes y sobrepasan el volumen del recinto individual...

A semejanza de Dios es el amor en el mundo plenitud, abundancia, poder, fuerza creadora, gozo sereno, guerra y conquista de las cosas por virtud de la propia entrega. El espíritu amoroso atraviesa los caminos de la vida derramando sobre las personas y las cosas - altas y bajas, buenas y malas, sin distinción, "judíos y gentiles" - la abundancia de la vida interior. Con vigorosa vitalidad siente en su propia experiencia e incluye en sí la vida entera y la totalidad de las cosas y las somete a su propio imperio sin conflicto ni violencia. El mundo permanece intacto en su propia y específica realidad. Sin embargo, sumergida en la radiación del amor, la realidad, sin dejar de ser la misma, sufre una total transfiguración. Para transformarla no necesita tocarla. Por su sola presencia la ilumina y la lleva a la plenitud de su ser (Amor y mundo, 97-98).

El amor da sentido y valor a las cosas

Por la presencia del amor la persona o la cosa amada sufre ante la mirada del amante una verdadera transfiguración. La mirada amorosa ve en las personas y en las cosas cualidades y valores que permanecen ocultas a la mirada indiferente o rencorosa. Todo ser posee al lado de las características superficiales, que se ofrecen a

quienquiera que las mire, una infinidad de propiedades, buenas o malas, que permanecen en su ser recóndito y aun otras muchas que, si bien no ha realizado nunca, es posible que algún día se manifiesten y cambien totalmente su fisonomía interior o exterior. Hay, por lo tanto, en todo ser, algo actual y patente y algo virtual y latente. Y entre todas las propiedades y valores que posee una persona o una cosa, superficiales o profundas, virtuales o actuales, las hay buenas y malas, mejores y peores, detestables y excelentes.

Ahora bien: la mirada amorosa percibe, en el ser amado, el volumen entero de las cualidades y valores que la integran, y destaca, en primer término, aquellos que entre todos poseen una calidad o un valor superior. A partir de ellos tiende a incrementarlas y a sublimarlas, a poner todo el resto a su servicio y a llevar, si es necesario con esfuerzo, su imperfección a plenitud (Amor y mundo, 99).

El alcance de la fusión en el amor

Sin embargo, si atribuimos a las palabras unión, fusión, confusión, su sentido literal, nada más alejado del amor que esta supresión de la propia personalidad y su anegamiento en realidades que le son ajenas. Se hallaría en patente contradicción con todo lo que hemos venido diciendo hasta aquí. El amor, hemos dicho, es claridad, iluminación. Esencial al amor es considerar al ser amado como distinto de mí, peculiar, original y personal. En el caso contrario la perfección del amor no sería sino una forma refinada de egoísmo y conduciría tan sólo a la propia satisfacción. El amor exi ge la salvación íntegra y el respeto a la silueta individual de las personas

y de las cosas, no considerándolas como mías, sino justamente como ajenas a mí y distintas de mi propia persona. No es el amor en este sentido fusión, confusión ni supresión de límites.

Para que la "unión del amigo con el amado" sea compatible con la relación amorosa, es preciso que la proyección del propio yo al centro de la persona ajena se realice de tal modo que ni el primero ni el segundo pierdan su propia y peculiar personalidad. La vitalidad y el exceso de la vida interior me permite, y aun me exige, salir de mí y verterme íntegramente en otro. Pero al fundirme con el prójimo y situarme en el centro de su vida espiritual es preciso que lo haga sin dejar de ser yo quien soy. Estoy fuera de mí, íntimamente vinculado a otro, pero soy yo (Amor y mundo, 108).

8.6. Bibliografía

8.6.1. Obras de Eugenio D'Ors

Aranguren, J. L.: La filosofía de Eugenio D'Ors, Madrid, Espasa-Calpe, 1981.

Bilbeny, N.: Entre Renaixenfa i Noucentisme. Estudis de Filosofía, Barcelona, Magrana, 1984.

Eugeni D'Ors i la ideologia del Noucentisme, Barcelona, Magrana, 1984.

Filosofía Contemporánia a Catalunya, Barcelona, Edhasa, 1985.

D'Ors, Eugenio: Grandeza y servidumbre de la inteligencia, Madrid, Residencia de Estudiantes, 1919.

Introducción a la filosofía, Buenos Aires, Agencia General de Libreria y

Publicaciones, 1921.

Una primera lección de filosofía. Con dos apéndices esquemáticos sobre la Doctrina de la Inteligencia, Madrid, La Lectura, 1926.

Gnómica, Madrid, 1941.

Estilos del pensar: Menéndez y Pelayo - Juan Maragall - Juan Luis Vives - San Juan de la Cruz - Ricardo León, Madrid, Ediciones y Publicaciones Españolas, 1945.

Las ideas y las formas. Estudios sobre morfología de la cultura, Madrid, Aguilar, 1966.

Introducción a la vida angélica. Cartas a una soledad, Madrid, Tecnos, 1987.

La filosofa del hombre que trabaja y juega: antología filosófica, Madrid, Libertarias Prodhufi, 1995.

El secreto de la filosofía. Doce lecciones, tres diálogos y, en apéndice, "La filosofi'a en quinientas palabras', Madrid, Tecnos, 1998.

Díaz Plaza, G.: Estructura y sentido del noucentismo español, Madrid, Alianza, 1975.

Flórez, R.: D'Ors, Madrid, Epesa, 1970.

García Morente, M.: La filosofía de E.D'Ors, Buenos Aires, 1917.

Jardi, E.: Eugenio D'Ors. Vida y Obra, Barcelona 1967.

López Quintás, A.: El pensamiento filosófico de Ortega y D'Ors, Madrid,

Guadarrama, 1972.

Ocaña, M.: D'Ors (1881-1954), Madrid, Ediciones del Orto, 1997.

Rius, M.: La filosofía d'Eugeni D'Ors, Madrid, Curial, 1991.

Rojo, E.: La ciencia de la cultura. Teoría historiográfica de Eugenio D'Ors, Barcelona, J.Flors, 1963.

8.6.2. Obras de Joaquín Xirau

Abellán, J. L.: "El sentido antropológico del amor", Filosofía española en América (1936-1966), Madrid, Guadarrama, 1967.

Berrio, J.: El pensamiento filosbfic catalí, Barcelona, Bruguera, 1966.

Bilbeny, N.: Filosofia contemporánia a Catalunya, Barcelona, Edhasa, 1958.

Guy, R.: Axiologie et métaphysique selon Joaquin Xirau, Toulouse, Universidad de Toulouse-le-Mirail, 1976.

Johnson, D. W.: "Método y fines de la filosofía de Joaquín Xirau", en Cuadernos Hispanoamericanos, 1946.

Nicol, E.: "La Escuela de Barcelona", en El problema de la filosofía hispánica, Madrid, Tecnos, 1981.

Ruiz i Calonja,: Panorama del pensament catalá contemporani, Barcelona, VicensVives, 1963.

Joaquín Xirau. Una filosofi'a de ultimidades (tesis doctoral), Madrid, Universidad Complutense, 1996.

Sánchez Carazo, J. L: Xirau (1895-1946), Madrid, Ed. del Orto, 1997.

Xirau, Joaquín: Rousseau y las ideas políticas modernas, Madrid, Reus, 1923.

La filosofi'a de Husserl. Una introducción a la fenomenología, Buenos Aires, Losada, 1941.

Lo fugazy lo eterno, México, Centro de Estudios Filosóficos de la facultad de Filosofía y Letras, 1942.

Vida, pensamiento y obra de Bergson, México, Leyenda, 1944.

Amor y mundo y otros escritos, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1983.

Vida y obra de Ramón Llull. Filosofía y mística, México, FCE, 2004.

9

La figura filosófica de Xavier Zubiri

9.1. Contexto filosófico y biográfico de su pensamiento

La obra filosófica de Zubiri es una de las más profundas y originales que se han producido en el siglo XX. Y, dentro del pensamiento filosófico español, esta obra y la de Unamuno son, seguramente, las más logradas y originales de toda su historia. Sin embargo, por razones de muy diversa índole, la filosofía de Zubiri no ha sido valorada como se merece ni se la conoce como debiera. Es una injusticia que el tiempo reparará algún día. De aquí la necesidad de poner de manifiesto, al menos, las bases de una obra tan ingente y de situarla lo mejor posible.

9.1.1. Contexto filosófico

El inicio del pensamiento filosófico de Zubiri está vinculado a la Escuela de Madrid, aunque, muy pronto, su filosofía adquiere una originalidad e independencia que desborda, absolutamente, el marco de esa escuela. Pero ésta lo sitúa en el camino filosófico que lo llevaría a su destino. El primer maestro de Zubiri en filosofía fue Ortega. Sin la influencia de éste, aquél no hubiera descubierto su propio camino. Se cumple aquí aquello que dice Bergson respecto a la relación del discípulo con el verdadero maestro. Éste no deslumbra al alumno haciéndolo transitar por sus pensamientos, sino que entabla una relación tal con el discípulo, que éste descubre en sí mismo un

ámbito de creatividad y de valores propios; a éstos no hubiera llegado sin esa peculiar relación con el maestro. Zubiri reconoce claramente esa deuda con Ortega. Y lo hace, especialmente, en dos ocasiones: con motivo de la celebración de las bodas de plata de la cátedra de Ortega en 1936 y a la muerte de éste en 1955. Pero, con esa misma claridad, llegado el momento, abandona diversas posiciones del maestro y emprende camino propio. Su contacto inicial con Ortega es, para Zubiri, el primer encuentro con la fenomenología de Husserl. Al estudio de ésta dedicará su tesis doctoral dirigida, precisamente, por el mismo Ortega. También el maestro animará a Zubiri a conocer el pensamiento de Heidegger. Fue tal el impacto que éste causó en Zubiri que, de alguna manera, puede decirse que el puesto que, hasta entonces, había tenido Ortega en la formación del pensamiento de Zubiri fue suplantado por Heidegger (Gracia, D., Voluntad de la verdad, Madrid, 1986: 66). En una palabra, como dice Pintor Ramos, "gracias al magisterio de Ortega fue posible una filosofía como la de Zubiri que, como tal, no es comentario ni continuación lógica de la de Ortega" (Pintor Ramos, A., "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri", Cuadernos salmantinos de Filosofía, X, 1983, 70). Con esa independencia y pensamiento propios, Zubiri coopera, intelectualmente, en la Escuela de Madrid, despertando y orientando el pensamiento de Gaos, María Zambrano, J.Marías, etc.

Otro aspecto del papel desempeñado por Ortega que iba a incidir en el pensamiento de Zubiri es la posición filosófica del pensamiento español en el horizonte de la modernidad. Ésa fue la hazaña de Ortega: introducir el pensamiento español en el ámbito moderno. Fue algo similar a lo que hizo Husserl en Alemania. Ortega fue el creador, en España, de un nuevo estilo filosófico y, aunque Zubiri se apartara de la filosofía de Ortega, el horizonte que capacitó su filosofía fue obra de Ortega (Gracia, D., O. C., 53). Ese

horizonte es la posmodernidad. Y el punto de partida es la necesidad de superar la modernidad. Ésta ha consistido, fundamentalmente, en lo que Zubiri llama conceptismo o logificación de la inteligencia cuyo máximo exponente histórico ha sido el racionalismo que nace en Descartes y culmina en Hegel. Aunque es cierto que el origen de ese intelectualismo hay que situarlo en los griegos. Éstos, deslumbrados por el descubrimiento del logos, separaron éste de la inmediatez sensible y lo convirtieron en el reino de lo universal; así, quedaron desunidos la razón y los sentidos, postura que, "desde Parménides, ha venido gravitando imperturbablemente con mil variantes, sobre toda la filosofía occidental' (Zubiri, Inteligencia sentiente, 12). Esta línea racional e idealista se ha ido acentuando hasta Hegel, quien hizo del concepto universal y abstracto la piedra de toque de la realidad, llegando a identificar lo racional con lo real. Esta logifi cación de la inteligencia va a ser uno de los objetivos primordiales que abordará la filosofía de Zubiri. La salida de este universo racionalista provocó la crisis de la modernidad; en ella, el pensamiento filosófico anduvo a la deriva en búsqueda de nuevos fundamentos. Mientras tanto, hubo confusión y desorientación en la búsqueda del camino y sentido de un nuevo filosofar. La filosofía de Zubiri es un esfuerzo por dar respuesta a esta crisis. Y, frente a otras posturas que se orientaron por un "pensamiento débil", de amplia difusión, pero poco consistente y que se ha atenido a lo inmediato, el pensamiento de Zubiri ha buscado un nivel de profundidad y radicalidad abordando los grandes problemas desde una reflexión fuerte y rigurosa (Pintor Ramos, A., Xavier Zubiri, Madrid, Ediciones del Orto, 1996: 21-22).

9.1.2. Vida y obra (1898-1983)

Xavier Zubiri nació en San Sebastián el 4 de diciembre de 1898. Hizo sus estudios secundarios en el Colegio de los Marianistas y en el instituto de

enseñanza media de su ciudad natal. En 1915 ingresó en el Seminario Conciliar de Madrid donde estudió Filosofía y Teología hasta 1919. Aquí estuvo bajo la dirección de don Juan Zaragüeta, sacerdote y filósofo que tuvo gran importancia en su vida personal e intelectual. En ese mismo año, 1919, inició su carrera de Filosofía en la Universidad Central donde conoció, enseguida, a Ortega y Gasset con quien iniciaría una amistad y colaboración duraderas, más allá de las legítimas discrepancias filosóficas. En 1920 marchó a la Universidad Católica de Lovaina, que vivía la renovación y restauración de la escolástica bajo el impulso del Cardenal Mercier. Se trasladó a Roma donde obtuvo el doctorado en Teología. De regreso a Lovaina en 1921, se licenció en Filosofía, con una memoria titulada Le probléme de l'objectivité d'aprés E. Husserl. A mediados de 1921, Zubiri defendió en Madrid su tesis doctoral dirigida por Ortega Ensayo de una fenomenología del juicio, con premio extraordinario. En marzo de 1923 obtuvo una plaza de profesor auxiliar a la vez que estudiaba Matemáticas en la Facultad de Ciencias. En noviembre de 1926, Zubiri consiguió, por oposición, la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad Central. Pero, de 1928 a 1931, fue a estudiar a Alemania permaneciendo en Friburgo dos cursos, con lo que completaría su formación filosófica con Husserl y Heidegger. El curso de 1930-1931 residió en Berlín estudiando Física Teórica con Max Plank, Erwin Schródinger y Albert Einstein. Al volver de Alemania, se integró a su cátedra de Madrid y allí ejerció de 1931 a 1936 en la etapa de mayor esplendor de la Facultad de Filosofía siendo decano de la misma García Morente.

En el momento de iniciarse la Guerra Civil, Zubiri se encontraba en Roma estudiando idiomas orientales y obteniendo, de la Santa Sede, la anulación del sacerdocio. Allí se casó en la primavera de 1936 con Carmen Castro, hija de Américo Castro. El matrimonio Zubiri fue vigilado por la policía de

Mussolini por lo que decidió abandonar la ciudad eterna e instalarse en París donde estuvieron hasta 1938. Asistió a clases con Luis de Broglie, Joliot-Curie y Cartan. Su gran amistad con Jaques Maritain hizo posible una fecunda relación con un grupo de orientalistas. También, por obra de Maritain, Zubiri impartió dos cursos de Historia de las Religiones en el Institut Catholique. En septiembre de 1939 regresó a Madrid. Su situación con el nuevo régimen fue muy difícil. No pudo impartir sus clases en la Universidad de Madrid, por impedirlo el obispo de esta ciudad, Leopoldo Eijo y Garay, quien ponía como pretexto la antigua condición sacerdotal de Zubiri y el ejercicio del ministerio en la capital de España. Por ello, Zubiri se trasladó a la Universidad de Barcelona. Tuvo gran éxito con los alumnos, pero las autoridades académicas adictas al nuevo régimen le hicieron la vida imposible, dada su fama de libertad de pensamiento. Renunció a la cátedra y se instaló en Madrid, sin medios, y en el más terrible silencio. Es lo que Elías Díaz calificó como "un exiliado en el interior". Vivió de sus charlas, dadas en círculos muy reducidos de amigos y simpatizantes y del patrocinio del Banco Urquijo con Juan Lladó a la cabeza. En la Sociedad de Estudios y Publicaciones, que era una institución de dicho banco, impartía Zubiri sus cursos privados, con absoluto rigor, sin concesiones a la galería ni la más mínima queja de su situación. Desde 1942 hasta su muerte, la vida de Zubiri transcurrió silenciosa en el exilio interior de su casa de Madrid, sin salidas notorias, sin llamar en nada la atención, en la más estricta, fecunda y silenciosa labor. Y, ante esa actitud, se orquestó, tanto desde el ámbito académico-político, como del eclesiástico, un acoso tan cobarde como indigno; sobre todo, cuando se iba publicando cada una de sus obras. Los ataques venidos de los dominicos Teófilo Urdánoz e Ignacio G.Menéndez Reigada fueron los más penosos. También el dominico Guillermo Fraile, en su Historia de la filosofía española, en 1972, no sólo no trata a Zubiri, sino

que lo cita despectivamente una sola vez para decir que su filosofía "carece de objeto propio, que su concepto se difumina a manera de una realidad fugitiva y evanescente" (227). Decir esto del concepto de filosofía en Zubiri no sólo es una injusticia flagrante, sino la demostración palmaria de un desconoci miento increíble de su obra. Da mucho que pensar que uno de los mejores filósofos españoles haya sido tratado de esta manera.

Pero, poco a poco y muy al final, comenzó un movimiento de justa valoración de la obra de Zubiri: vino, sobre todo, de la Compañía de Jesús. Los jesuitas E.Elorduy, J.Hellín, 1. Ellacuría y padre Arrupe ensalzaron la altura y originalidad de la obra zubiriana, dándola difusión y haciendo homenajes al filósofo. El padre Arrupe, general de los jesuitas, lo invitó, en 1973, a dar un curso sobre "El problema teologal del hombre" en la Universidad Gregoriana de Roma. Sólo a las puertas de la muerte llegaron los reconocimientos oficiales, tanto de Alemania como de España. Murió el 21 de septiembre de 1983.

Zubiri fue un escritor de libros y artículos que ocupan ya un lugar privilegiado en la bibliografía de la filosofía española. J.M.San Baldomero cifra la obra de Zubiri en 19 monografías, con varias reediciones y varias de ellas traducidas a los principales idiomas europeos; 30 artículos, también traducidos algunos de ellos; 18 prólogos, introducciones y epílogos y otras tantas obras menores. Por otro lado, quedan todavía inéditos varios cursos impartidos por Zubiri en la Sociedad de Estudios y Publicaciones. Zubiri, escribió fundamentalmente, en las revistas Cruz y Raya, Revista de Occidente, Escorial, en la Editorial Nacional, Sociedad de Estudios y Publicaciones y Alianza Editorial. Los principales caracteres de la escritura filosófica y el estilo zubiriano son la autenticidad, la integridad, la concisión, la cristalinidad y el patetismo (Laín Entralgo, P., "Xavier Zubiri en la historia

del pensamiento hispánico", Estudios Eclesiásticos, 1981: 216-217). Todos esos caracteres pueden resumirse en uno: el rigor, lo que significa escribir sin concesiones al público que rebajen el nivel filosófico. Los 60 años de dedicación a la filosofía hicieron de Zubiri un creador y artífice del concepto y de la palabra; ambas cosas elevaron el idioma español al más alto nivel de rigor filosófico.

La producción de la obra zubiriana está ya, como es lógico, cerrada, pero no editada en su totalidad. La recién creada Fundación Zubiri es la encargada de ir publicando los escritos inéditos que van saliendo paulatinamente. La obra de Zubiri gira en torno a cinco grandes problemas: la inteligencia, la realidad, Dios, el hombre y la historia (San Baldomero Úcar, J. M., "El significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri", Príncipe de Viana, 218 [1999] 706 y ss.).

Dejando de lado, porque sería prolijo, la enumeración de sus artículos y escritos menores, he aquí la relación de las obras principales de Zubiri: Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio (tesis doctoral) (1923); Naturaleza, Historia, Dios (1942); Sobre la esencia (1962); Cinco lecciones de filosofía (1963); Inteligencia sentiente (1980); Inteligencia y realidad (1980); Inteligencia y Logos, (1982); Inteligencia y Razón (1983); El hombre y Dios (1984); Sobre el hombre (1986); Estructura dinámica de la realidad (1989); Sobre el sentimiento y la volición (1992); El problema filosófico de la historia de las religiones (1993); Los problemas fundamentales de la metafísica occidental (1994); Espacio. tiempo. materia (1996); El problema teologal del hombre: cristianismo (1997); El hombre y la verdad (1999); Sobre la realidad (2001); Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944); (2002); El hombre: lo real y lo irreal (2005); Tres dime nsiones del ser humano: individual, social, histórica (2006).

9.1.3. Etapas y fuentes de su pensamiento

La obra de Zubiri tiene una clara cohesión y unidad, pero, dentro de ésta y por insinuación del propio Zubiri, pueden dibujarse tres etapas fundamentales; cada una de ellas se caracteriza por una inspiración básica que se proyecta en determinadas obras. El sentido de la evolución de Zubiri, en estas etapas, es una progresiva radicalización de su concepción de la filosofía.

La primera etapa va de 1921 a 1928. Es la época juvenil, pero, en ella, Zubiri se posiciona claramente como filósofo crítico de la modernidad. El descubrimiento más importante de esta época es la fenomenología de Husserl como medio para hacer frente al subjetivismo e idealismo moderno. La consigna de esta filosofía es ir a las cosas mismas despojándose de adherencias subjetivas que oscurecen la realidad, la objetividad de las cosas. Si, en la época moderna, la filosofía llegó a ser, sustancialmente, teoría del conocimiento, en la posmodernidad, ha de ser conocimiento de la realidad misma. Y la fenomenología de Husserl proporcionó a Zubiri un primer elemento para llegar a ese conocimiento, pues ésta reclama una descripción minuciosa del objeto tal y como se presenta, inmediatamente, en el acto intencional de la conciencia; de esta, manera elimina cualquier rastro de subjetivismo. La obra de Zubiri que plasma esta posición es su tesis doctoral Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio. Y, así, esta primera etapa puede denominarse fenomenológico-objetivista.

La segunda etapa va de 1931 a 1944. Zubiri reconoce la limitación de la postura de Husserl y trata de superarla. La objetividad de las cosas, dada en la conciencia, ocultaba un resabio subjetivista. La dependencia de esa objetividad respecto a la conciencia le hizo ver la insuficiencia de esa

objetividad. Zubiri pasa de la "conciencia' husserliana a la "comprensión" heideggeriana. Y, así, va llevando a cabo una radicalización ontológica. La verdad de las cosas se manifiesta en el ser, no en la limitación de la conciencia. Es el momento del influjo de la obra Ser y tiempo, de Heidegger. Es la época llamada, por el propio Zubiri, "ontológica" porque prima, en ella, la cuestión del ser; la obra más representativa de esta etapa es Naturaleza, Historia, Dios.

La tercera etapa va de 1945 a 1983. Es la de la madurez;, en ella, Zubiri deja de lado a los maestros y plasma su propia filosofía. Detecta, también en Heidegger, una carencia de radicalidad. Para llevar a cabo ésta, hace un esfuerzo ingente a través de la historia de la filosofía llegando hasta Aristóteles, pero trascendiéndolo también desde su propia posición. El problema radical de la filosofía, que es la comprensión de lo real, no debe situarse en la conciencia pura de Husserl, ni en la "vida" de Ortega, ni en la "comprensión del ser" de Heidegger, sino en la inteligencia sentiente de la realidad. Desde esta situación, Zubiri despliega la estructura de su propia filosofía que trasciende los límites de la ciencia y de las ontologías regionales, situándose en la realidad. De ahí que a esta etapa se la denomine metafísica tratándose de la más original y creativa de Zubiri. Podría subdividirse en varias según la aparición de sus obras: Sobre la esencia, los tres volúmenes de Inteligencia sentiente y las publicaciones póstumas. Esta etapa es el núcleo del pensamiento de Zubiri que aborda el modo como aparece la realidad, su estructura, formas y fundamentación.

Al filo de este seguimiento de las etapas de la filosofía de Zubiri, resulta sencillo señalar las fuentes de su pensamiento. En primer lugar, Ortega y Gasset, más que fuente directa, fue un ascendiente e inspirador que supo hacerse eco resonante de las inquietudes, inspiraciones y originalidad del

pensamiento de Zubiri. Como dice el propio Zubiri, el magisterio de Ortega fue el propulsor y sensibilizador de la filosofía española. Ortega fue el maestro en la acogida intelectual y el irradiador que despertó las mejores capacidades de sus alumnos. En él se encuentran las condiciones de posibilidad de la filosofía misma de Zubiri. Y todo ello sin que haya que ocultar el camino diferente que enseguida emprende Zubiri al margen de Ortega. La segunda fuente es Husserl. Bajo la indicación de Ortega, Zubiri recala en la fenomenología de Husserl. Era ésta una de las manifestaciones más potentes de la posmodernidad frente al subjetivismo e idealismo modernista. Y Zubiri fue directo a la fuente, llevado de la mano del maestro. Husserl significó el primer y robusto acceso a la objetividad de las cosas. La estancia de Zubiri en Friburgo, al amparo de Husserl, fue una etapa fecunda de inspiración y orientación. En esa misma escuela de Friburgo, el sucesor de Husserl, Heidegger, fue, para Zubiri, un paso más en el descubrimiento de su propia filosofía. Se entusiasmó con Heidegger, pero la lectura que aquél hizo de éste fue decididamente ontológica y no existencialista. Y es, en este nivel ontológico, donde Zubiri establece un diálogo crítico con Heidegger, de consecuencias muy importantes para su pensamiento. Y fue también Heidegger quien le facilitó a Zubiri otra fuente de inspiración: los griegos. Pero esa invitación a los griegos no fue una vuelta nostálgica como suele suceder periódicamente al pensamiento germánico; fue, más bien, un esfuerzo por comprender los orígenes de la filosofía; de esta forma se podía llegar a un entendimiento de los griegos mejor que el que tuvieron éstos de sí mismos, y esto en especial, con Aristóteles. Lo que Heidegger aprendió de Aristóteles fueron los problemas radicales de la filosofía: el ser con su omnipresencia, la verdad como desvelamiento, la relación entre ser y verdad y la intelección del ser como presencia.

Todo esto influyó en Zubiri, haciendo éste lectura propia de esos

problemas. Por último, Zubiri recalcó en la ciencia no sólo como ejemplo de rigor, sino como acceso a un nivel de conocimiento a la altura de los tiempos. Es una manera de conectar la filosofía con el contexto científico del momento. La filosofía, lejos de dejar de lado los avances de la ciencia, debía hacer de ellos elementos integrantes del filosofar. El saber científico planteaba, sobre todo, el reto de la positivación niveladora del saber. Hacer frente a ese peligro era una exigencia de la filosofía. Y la forma de darle cumplimiento era que la filosofía no debía dejar que ningún otro saber la superara en exigencia y rigurosidad, y que, adentrándose en su específica dimensión, la de la realidad, y desde ella, interpretara la producción científica como una forma privilegiada de expresión de la realidad. Ésta es la explicación, no sólo del carácter riguroso del pensamiento de Zubiri, sino de su conocimiento de la ciencia, sobre todo, física, y del papel de ésta en el conjunto del saber filosófico (San Baldomero Úcar, J. M., O. C., 727 y ss.).

9.2. Prolegómenos de su filosofía

Centrándonos en la tercera etapa del pensamiento de Zubiri, que es la expresión de su genuina filosofía, y analizando el recorrido que completa su pensamiento a través de las fuentes, es la hora de hacer una síntesis de su filosofía. Y esto lo hacemos, primero, sentando las bases de su pensamiento; después, desarrollando los dos grandes núcleos de su pensamiento, a saber: la intelección de la realidad y la estructura radical de ésta. Por último, se abordará el tema de la religación. Éste es el esquema dorsal de la filosofía de Zubiri; quedarán problemas sin abordar porque las dimensiones de este trabajo no dan para más. Nos centramos, ahora, en los principios básicos de su pensamiento.

9.2.1. La metafísica como filosofía radical

Se ha dicho que la filosofía de Zubiri es una filosofía pura. Frente a cualquier tipo de filosofía que pueda dispersarse en ámbitos de tipo estético, psicológico, político, etc., Zubiri apostó por una filosofía radical, lo cual no quiere decir que estuviera al margen de la realidad; todo lo contrario. Pero esta actitud no ha sido frecuente, ni mucho menos, en la filosofía española. En ésta, se han mezclado las ideas filosóficas con la literatura, la teología, el derecho, etc. Esto es, a la vez, el valor y el contravalor de la filosofía española. Ni Unamuno ni Ortega pudieron tomar este camino de la filosofía radical o pura que tomó Zubiri. Los compromisos y urgencias intelectuales en las respectivas circunstancias de sus vidas hicieron que su pensamiento filosófico anduviera entrelazado con la política, la literatura y la preocupación por una España mejor. La obra de Zubiri, en cambio, es estrictamente filosófica, aun a costa de parecer utópica, esotérica y extemporánea. Ante los mismos problemas que vivieron Unamuno y Ortega, Zubiri, estando igualmente afectado por dolorosos acontecimientos, optó por hacer metafísica en medio de la crisis, y ello como verdadera solución o alternativa a la misma causa. Como dice el padre Cerezo, "quizá sea éste el sentido del gesto filosófico de X.Zubiri: la retracción de la circunstancia inmediata y la concentración meditativa en lo que hay que pensar" (Cerezo, P., "El giro metafísico en Xavier Zubiri", Diálogo Filosófico, 25 [1993], 60).

Concretando más esta postura, Zubiri encara la filosofía con la misma actitud radical que los griegos pero desde el ámbito de la posmodernidad y desde el horizonte que ésta deja planteado. Porque lo importante, desde los griegos hasta ahora, no es el fondo, sino el problema mismo de la filosofía. Éste es el ámbito último de discusión y perspectiva. El horizonte de los griegos fue el asombro ante el cambio. Los griegos se maravillaron ante la experiencia de que las cosas estuvieran continuamente cambiando, de que no se agotaran en el cambio y de que fueran en medio de él. Entonces se

preguntaron por ese ser que trasciende la dimensión del cambio pero que es inmanente a la naturaleza misma de las cosas. El hombre griego se enfrentó, pues, de manera inmediata, a las cosas, pero, invirtiendo la dirección de la mirada inmediata, vio, en las cosas visibles, una dimensión que las trascendía, que iba más allá de lo dado inmediatamente y que fundamentaba esos modos cambiantes de aparecer. Es la dimensión que Zubiri llama trascendental y que es el ámbito propio de la filosofía. Así, el aspecto físico de las cosas está sostenido por el ser; es decir, por un sustrato metafísico. Y la filosofía es un esfuerzo por llegar a conocer ese sustrato.

El cristianismo desbordó este planteamiento. Introdujo dos conceptos que alteraron el horizonte griego: la creación y el concepto de persona. Cuando los griegos se preguntan por el qué de las cosas que cambian, se encuentran con el ser como respuesta. Cuando esa misma pregunta se la hace el cristianismo, la respuesta es el Dios creador que es trascendente a la naturaleza entera y al ser de ésta.

La última respuesta, para los griegos, era el ser trascendente a las apariencias de las cosas pero inmanente al orden mismo de la naturaleza. Para el cristianismo, la última respuesta al porqué de las cosas es Dios, que es trascendente a éstas y al ser mismo de ellas; es decir, postula una causa última exterior y trascendente al mundo. Desde san Agustín a Hegel, el horizonte filosófico ha sido, pues, una teologización de la filosofía: la creación del mundo a partir de la nada no sólo fue una negación de la filosofía griega, sino que dio lugar a una teologización de la filosofía, no a una filosofía pura como dice el propio Zubiri:

> Con todas sus limitaciones, la filosofía griega nació, por lo menos, de sí misma, frente a las cosas en inmediato contacto con

> ellas. Pero el hombre de la era cristiana no se encontró consigo mismo nunca de una manera inmediata, sino mediante Dios, es decir, con la mirada fija en el ente infinito ("Sobre el problema de la filosofía", Revista de Occidente, 188, 1933: 117).

La filosofía, con el cristianismo, comenzó por ser, esencialmente, teológica. Y, así, la metafísica se convirtió en teoría de la creación (Sobre la esencia, 200). El espíritu humano se segregó del universo y se proyectó excéntricamente sobre la divinidad convertida en razón del universo (Naturaleza, Historia, Dios, 229). Esta filosofía teologizada pudo ser "más" que una filosofía, pero no pudo ser "pura" filosofía.

De aquí arranca el planteamiento de Zubiri. ¿Puede haber una filosofía que no sea más que filosofía como sucedió en los griegos y que, al mismo tiempo, supere las limitaciones del horizonte griego? Hacer filosofía, para Zubiri, significó hacer una metafísica intramundana; es decir, en la línea de los griegos, buscar el fundamento último de lo real sin trascender el mundo mismo. La verdadera realidad no puede ser otra realidad separada o anterior a las cosas reales. De ahí que la filosofía de Zubiri se identifique, prácticamente, con la metafísica. Ésta sería la verdadera filosofía y no una parte de ella (Los problemas fundamentales de la metafísica occidental, Madrid, 1994: 16-17). Como dice Pintor Ramos, esta postura suscitó críticas severas en una época en que la metafísica se la daba por desmantelada después de Nietzsche. Pero la reivindicación de la metafísica por parte de Zubiri lleva consigo, también, una crítica radical de cómo se ha entendido la metafísica a lo largo de la historia de la filosofía, y esto supone una nueva reformulación de su significado. No se trata, por tanto, de una disciplina filosófica que, al lado de las otras, se ocupa de lo que está más allá de toda experiencia física. Se trata, más bien, del estudio de los mismos objetos

físicos cuando se sobrepasa su dimensión inmediata y se busca la dimensión trascendental de su radicalidad última (Pintor Ramos, A., O. C., 25). Por "físico" entiende Zubiri no lo natural como opuesto a lo técnico o artificial (tal como lo concibió Aristóteles), ni lo que tiene physis, es decir, naturaleza pura, sino que físico es, simplemente, lo físicamente real. Y así lo físico, en este sentido, no se opone a lo metafísico, como sería si se identificara con lo empírico o positivo, sino que es lo metafísico por excelencia. Lo físico puede ser considerado desde dos puntos de vista, primero, como término del saber positivo, entonces es simplemente aquello que es real; segundo, como objeto de la metafísica: entonces es estructura formal y última de la realidad en cuanto tal; dice así Zubiri: "Por esto, lo que suele llamarse meta sico cuando se habla de esencia metajsica, es para mí más bien conceptivo que metafísico... Realidad física es realidad qua realidad; por tanto, su carácter físico es eo ipso un carácter formalmente metafísico" (Sobre la esencia, 276 y 292). Lo metafísico, por tanto, no es una huida hacia algo distinto de lo físico, sino el atenerse a lo más radical de lo físico mismo. Mientras que el saber físico-positivo se atiene a lo que es la cosa real, a su determinada concreción real, el saber físico-metafísico se atiene a lo que es la cosa real en cuanto real y a la estructura de la realidad en cuanto realidad (San Baldomero Úcar, J. M., O. C., 733).

Así pues, la metafísica, para Zubiri, no es una disciplina concreta dentro de la filosofía, sino la filosofía misma cuya actitud intelectual es la búsqueda de la ultimidad y radicalidad de lo real. En esta radicalización metafísica, es donde se encuentra la genuina y creativa postura filosófica de Zubiri que le llevó a superar la escolástica, el realismo crítico de Lovaina, el vitalismo de Ortega, la fenomenología de Husserl, la ontología heideggeriana y el fisicismo de Aristóteles.

9.2.2. El concepto metafísico de "realidad"

El concepto de "realidad" es el básico de la metafísica y de la filosofía de Zubiri. Es preciso esclarecerlo porque, en torno a él, se desarrolla y se comprende la filosofía zubiriana. Si se pudiera sintetizar, de alguna manera, la filosofía de Zubiri, habría que llamarla "filosofía de la realidad". El término "realidad" tiene, aquí, un sentido previo más amplio y originario que el de ser real. Este término, tan usado en español y de tantas connotaciones diferentes, es utilizado por Zubiri como término metafísico por excelencia. Y, para ello, hace caso omiso tanto de la tradición realista como idealista respecto a este concepto; así, le da una significación propia. Como dice Pintor Ramos, no es que los problemas planteados por la tradición no sean verdaderos problemas, sino que el término "realidad", en Zubiri, se inserta en un campo de experiencia propio, distinto del que se ha utilizado hasta ahora. No es algo a lo que hay que llegar o a lo que se pueda llegar, sino algo en lo que se está siempre y de lo que no se sale ni se puede salir. De ahí la importancia de la delimitación semántica del término. La "realidad", en Zubiri, es impensable sin relacionarla con la inteligencia sentiente. Es, en ésta, donde se comprende aquélla. La "realidad" no se opone a lo "irreal', "fantástico" o "ideal', ya que éstas son formas concretas de la realidad y dentro de ella. Más bien, se opone a "estimulidad", en cuanto ésta supone el carácter con que los animales perciben las cosas: estímulos, no realidades, que es lo característico de la inteligencia. Sólo dentro de la estructura interna de la intelección, es posible determinar el sentido del término "realidad": "Qué se entiende por realidad no es algo tan obvio e inmediato como pudiera parecer, sino que se apoya inevitablemente sobre la manera primaria y fundamental de presentársenos las cosas al enfrentarnos intelectivamente con ellas" (Sobre la esencia, 389). La intelección supone una idea de la realidad a la que torna actual; la intelección no presenta un dinamismo por ser

intelección, sino por serlo de la realidad; es ésta la que mueve el acto intelectivo desde su fuerza de imposición. "Realidad" significa que las cosas se manifiestan como siendo de suyo, en propio, lo que manifiestan, y no por otras funciones que puedan cumplir. Todas las cosas son actuales en sus notas, pero estas notas aparecen como reales porque pertenecen de suyo, en propio, a las cosas que notan. Este de suyo y en propio es lo que, formalmente, caracteriza a la realidad y es, también, el aspecto unificante y básico de cualquier modo de realidad (Pintor Ramos, A., Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, Salamanca, Ediciones de la Universidad Pontificia, 1994: 66).

El propio Zubiri lo explicita así: "Cosa real es aquella que actúa sobre las demás cosas o sobre sí misma en virtud formalmente de las notas que posee de suyo" (Inteligencia sentiente, 60). Realidad es, pues, la característica originaria y fundamental de las cosas que no supone ninguna previa y es supuesto de cualquier otra. Por ello, reúne los requisitos de un principio radical origi nario sin ningún supuesto. Pero, aunque el modo originario de la "realidad" se refiera a una formalidad por la que aquélla posee, de suyo, determinadas notas, ello no quiere decir que la realidad sea ajena o extraña a los contenidos concretos. La "realidad" no es un concepto vago, genérico y transfísico que se va llenando con cosas heterogéneas con indiferencia respecto a los contenidos que presenten éstas. Al contrario, lo único que es dado y aprehendido son los contenidos concretos e individuales. Pero lo dado no es sólo lo que tiene cada nota de individual y concreto, sino que, en ese contenido (no además ni fuera de él), es dado su carácter real que se presenta como algo que excede el carácter contingente de ese mismo contenido. Esa excedencia de la realidad respecto a los contenidos en que está dada es el carácter trascendental que tanto relieve da Zubiri y que es el eje de su metafísica. Más adelante se verá cómo, en ese proceso intelectivo de la

realidad, esa excedencia de realidad tendrá diversos momentos o intensidades: desde la aprehensión primordial hasta la aprehensión racional, con lo que se muestra la apertura de la realidad como tal. Pero lo básico es que la realidad aparece, originariamente, como una formalidad que, cualificando cada contenido concreto, lo excede.

Por otro lado, Zubiri deja muy claro desde el principio, frente a cualquier resabio idealista, que, siempre que se habla de realidad, se hace desde nuestra intelección. Lo que caracteriza formalmente a ésta es que las cosas aparecen en ella como siendo de suyo reales, y esa realidad se muestra, a su vez, como otra cosa diferente al acto de la intelección. La intelección no añade nada a la configuración de la cosa; lo único que sucede es que una cosa real, actual ya en sus notas, permanece también siendo actual en la intelección. O sea, no existe ninguna distancia entre la realidad que se actualiza en la intelección y su actualización intelectiva misma (Pintor Ramos, A., O. C., 67 y ss.).

9.3. La intelección de la realidad: la inteligencia sentiente

Una vez planteados los prolegómenos de la metafísica de Zubiri, se trata de analizar los grandes aspectos que la vertebran: en primer lugar, la intelección de la realidad. Como acaba de decirse, la intelección de la realidad no añade nada nuevo a ésta, pero la actualiza intelectivamente. La modernidad primó la teoría del conocimiento sobre la realidad misma. Zubiri, en este punto, es muy claro:

> Es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro (Inteligencia sentiente, 10).

El carácter "congénere" de la realidad y del saber permite hacer dos recorridos complementarios: uno, fijarse en las determinaciones con que se muestra la realidad y otro, a la inversa, fijarse en la forma en que aparecen esas mismas determinaciones. Este último es el problema de la intelección de la realidad que abordamos ahora, para luego tratar de ver la estructura misma de la realidad. El instrumento básico con que aborda Zubiri el conocimiento de la realidad es la inteligencia sentiente.

9.3.1. La inteligencia sentiente

Es éste un concepto absolutamente básico para ensamblar la filosofía de Zubiri. Mediante él toma postura propia y original respecto a las diversas tradiciones de la teoría del conocimiento. Desde los griegos, es un hecho la separación de inteligencia y sensibilidad. Platón establece, definitivamente, una idea que venía cerniéndose desde Parménides y, sobre todo, desde Sócrates: lo que permanece más allá de las apariencias sensibles, que es la esencia de las cosas, es el objeto del conocimiento intelectual, del noús; la esencia es lo permanente a la vez que oculto a los sentidos. En cambio, el objeto del conocimiento sensible son los fenómenos cambiantes de la experiencia. Ambas facultades, sensibilidad e inteligencia, han seguido caminos paralelos y contrapuestos hasta Hegel. Racionalismo e idealismo hicieron más honda si cabe esa separación entre ambos modos de conocer. Para ellos, la inteligencia lleva, directamente, a la intelección de lo real y, además de llegar a la esencia o núcleo de eso real, pone orden en el ámbito caótico de los datos sensibles. El culmen de esta posición es Hegel, quien llega a identificar lo real y lo racional y, por tanto, a oponer, radicalmente, sensibilidad e inteligencia.

En cambio, el realismo, que primó desde Aristóteles hasta la escolástica

tomista, puso en relación ambas facultades de conocimiento, a pesar de distinguirlas netamente entre sí. Para que la inteligencia pueda operar y llegar a la esencia de lo real, la sensibilidad tiene que suministrarle los datos sensibles, fenoménicos. Sobre éstos, la inteligencia, valiéndose del procedimiento de la abstracción, llega a los conceptos generales que son expresión de la esencia de las cosas. Ellos son los verdaderos objetos de conocimiento. Zubiri denomina a esta inteligencia del realismo "inteligencia sensible", por cuanto necesita de los datos empíricos para poder desplegar su actividad inteligible.

El empirismo, a pesar de invertir el procedimiento anterior, dando prioridad a la sensibilidad, dejó igualmente separadas ambas facultades: sensibilidad e inteligencia. El empirismo entiende que los contenidos sensibles son el sustrato principal del conocimiento; sobre éstos, de manera secundaria, opera la inteligencia elaborando y obteniendo las ideas, pero éstas no son reflejo de la esencia de las cosas, sino meras impresiones sensibles más sofisticadas. Ellas no corresponden a una realidad sustancial. La realidad es el conjunto de las impresiones.

Zubiri se va a situar al margen de estas tradiciones. Y, en vez de partir de la distinción de las dos supuestas facultades de conocimiento, parte del hecho del conocer, o mejor dicho, del acto mismo de conocimiento:

> Pues bien, la filosofía griega y medieval ha considerado inteligir y sentir como actos de dos facultades, determinada cada una de ellas por la acción de las cosas. Pero esto, sea o no verdad, es desde luego una concepción que no puede servirnos de base positivamente, porque justamente se trata de facultades. Una facultad se descubre en sus actos. Por tanto es al modo mismo de inteligir y de sentir, y no a

> las facultades, a lo que hay que atender básicamente. Dicho en otros términos, mi estudio va a recaer sobre los actos de inteligir y de sentir en tanto que actos (kathenérgeian), y no en tanto que facultades (katá dynamin). Los actos no se consideran entonces como actos de una facultad, sino como actos en y por sí mismos (Inteligencia sentiente, 19-20).

Zubiri analiza, pues, el sentir y el inteligir como actos. Afirma que la aprehensión sensible consiste, formalmente, en ser aprehensión impresiva. Es decir, lo formalmente constitutivo del sentir es la impresión. Las filosofías antiguas y modernas no han reparado en la estructura formal de esta impresión; se han limitado a describir las distintas impresiones, pero no en qué consiste la impresión. Ésta tiene tres momentos constitutivos, estructurales, no genéticos. El primero es que la impresión es, ante todo, afección del sentiente por lo sentido. Los colores, sonidos, etc. de las cosas afectan al sentiente. En segundo lugar, esta impresión no es mera afección o estado pasivo del sentiente, sino que tiene constitutivamente, el carácter de hacernos presente aquello que nos impresiona. Es el momento de alteridad. Es la presentación de "algo otro" en la afección. A esto "otro" es a lo que Zubiri llama "nota", o sea, lo presente en la impresión. En un tercer momento, la impresión es la fuerza de imposición con que la nota presente en la afección se impone al sentiente. Es lo que suscita el proceso mismo del sentir; las cosas sentidas en impresión se imponen al sentiente. Esta fuerza de imposición es muy variable; puede imponerse de formas muy variables. La unidad intrínseca de estos tres momentos es lo que constituye la impresión (ibíd., 32-33).

Zubiri se detiene en el segundo momento: el de la alteridad. Ésta no consiste en que la afección nos haga presente algo meramente "otro", verbi

gratia, este calor, este sonido, etc., sino que nos haga presente esto otro "en tanto que otro". Este "otro" o nota tiene un contenido propio que, dentro de la aprehensión, aparece como autónomo respecto al sentiente, irreductible al acto mismo de sentir. Sentimos determinados contenidos concretos: esta dureza, este color, etc.; pero los sentimos de una determinada forma, la cual, aunque se dé siempre con el contenido, no se reduce a éste. Es decir, lo "otro" tiene, además de un contenido, una forma propia de autonomía. Es lo que Zubiri llama formalidad. No se trata de un concepto metafísico o de algo abstracto (producto de una elaboración conceptual), añadido desde fuera al contenido. La formalidad es sentida de modo tan directo como el contenido. Y ¿en qué consiste esta formalidad? Aquí es donde Zubiri hace la esencial distinción entre el sentir humano y el sentir animal. En el caso del primero, las notas se presentan bajo la forma de algo que es, de suyo, lo notado, algo que pertenece, en propio, a lo aprehendido. O sea, no es algo que añada el sujeto sentiente a lo aprehendido, ni un reflejo de algo que permanece fuera de la impresión, sino que las notas aparecen como algo "de suyo" dentro de la impresión. Este carácter "de suyo" es, para Zubiri, la formalidad de realidad; significa que lo aprehendido lo es como de suyo, como realidad. En cambio, los animales aprehenden las cosas bajo la formalidad de estimulidad, es decir, como meros estímulos, no como realidades (Pintor Ramos, Xavier Zubiri, O. C., 31). Dice expresamente Zubiri:

> Cuanto más perfecto, el animal es más perfectamente objetivo. Pero esto no es realidad. Realidad no es independencia objetiva sino ser "de suyo". Entonces lo aprehendido se me impone con una fuerza nueva: no es la fuerza de la estimulidad sino la fuerza de la realidad. La riqueza de la vida animal es riqueza de signos objetivos. La riqueza de la vida humana es riqueza de realidades (Inteligencia sentiente, 63).

Y aquí es donde se dilucida la tesis central del pensamiento de Zubiri: la función específica de la inteligencia es aprehender las cosas como reales. Pero esta formalidad de realidad es rigurosamente sentida; por tanto, ha de decirse que el sentir, en este caso, es intelectivo o, lo que es lo mismo, que la inteligencia es sentiente. El sentir humano es, constitutivamente, inteligente, y viceversa; la inteligencia humana es constitutivamente sentiente. El sentir no necesita de una inteligencia extrínseca que venga a sacarlo de su limitación, como tampoco la inteligencia necesita un soporte previo y extrínseco a ella desde el que pueda operar. El único acto de sentir humano tiene un intrínseco momento inteligente o, lo que es lo mismo, el único acto de inteligir humano lleva consigo un momento intrínseco sentiente. Inteligencia y sentir no son dos potencias distintas que tengan que operar coordinadamente para aprehender algo; se trata de un sentir inteligente o de una inteligencia sentiente. La filosofía tradicional se ha fijado, demasiado unilateralmente, en los contenidos de la sensibilidad, olvidando su formalidad de realidad. El concepto zubiriano de inteligencia sentiente ha roto la dualidad entre sentir e inteligir.

Analizando más en concreto esta inteligencia sentiente, Zubiri dirá que

> Inteligencia sentiente consiste en que el inteligir mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelección no es intelección "de" lo sensible, sino que es intelección "en" el sentir mismo. Entonces, claro está, el sentir es inteligir: es sentir intelectivo. Inteligir no es, pues, sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir). Este "otro modo" concierne a la formalidad de lo sentido. La unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad.

> Intelección sentiente es aprehensión impresiva de un contenido en formalidad de realidad: es justo la impresión de realidad (Inteligencia sentiente, 84).

La intelección sentiente es, pues, pura y simple impresión de la realidad; es decir, lo que determina el acto intelectivo es la aprehensión de algo bajo la forma de realidad. La idea central es que "la intelección humana es formalmente mera actualización de lo real en la inteligencia sentiente" (ibíd., 13).

Pero, a su vez, el acto de intelección presenta distintos modos que vienen determinados, a su vez, por la actualización de los distintos modos de realidad. Ahora bien, estos modos no son actos independientes de intelección, sino diferencias internas en el acto único de ésta. Y son tres: la aprehensión primordial, la aprehensión lógica y la aprehensión racional, y sus modos de realidad correspondientes son la nuda realidad, el campo y el mundo. Se trata, pues, no de actos independientes, sino de modos que el análisis distingue dentro del acto intelectivo. Estructuralmente, esos modos son sucesivos. Es decir, que la aprehensión lógica conlleva la primordial, y la aprehensión racional conlleva, a su vez, la primordial y la lógica; o sea, las aprehensiones ulteriores se apoyan en la primordial y sólo se desarrollan para dar cumplimiento a las exigencias que aparecen en la aprehensión primordial. Lo que varía es la determinación de lo real que aparece en cada uno de esos modos o aprehensiones. La plenitud del acto intelectivo, que Zubiri llama comprensión, es el resultado de ejercitar unitariamente esos tres modos (Pintor Ramos, A., O. C., 33-34). Veamos ahora cada uno de éstos por separado.

9.3.2. La aprehensión primordial: la nuda realidad

La aprehensión primordial de realidad es el modo propio y primario de intelección, o sea, la estructura básica de la intelección. Por ella, la cosa es aprehendida "como real" en y por sí misma.

Antes de que pueda hablarse de lo que algo es "en realidad", ese algo tiene que estar aprehendiendo "como real" en y por sí mismo, lo cual significa que esta aprehensión de la cosa real como algo (previo a su modalización ulterior) constituye el modo propio y primario de intelección. Y ésta es la aprehensión primordial de realidad. Es decir, la intelección de lo que es algo "en realidad" es, pues, una modalización de la intelección de lo que ese algo es "como realidad". Los otros modos de intelección serán ulteriores respecto a éste que es el primordial (Inteligencia sentiente, 255-256). La aprehensión primordial de realidad coincide con la mera intelección de la cosa real en y por sí misma y, por tanto, con la impresión de realidad.

Esta aprehensión primordial tiene caracteres propios que son tres: es aprehensión directa, inmediata y unitaria de lo real:

> En ella (aprehensión primordial) la formalidad de realidad está aprehendida directamente, no a través de representaciones o cosas semejantes. Está aprehendida inmediatamente, no en virtud de otros actos aprehensivos o de razonamientos del orden que fuere. Está aprehendida unitariamente; esto es, lo real, pudiendo tener y teniendo, como generalmente ocurre, una gran riqueza e incluso variabilidad de contenido, este contenido es, sin embargo, aprehendido unitariamente como formalidad de realidad pro indiviso, por así decirlo (Inteligencia sentiente, 65).

La unidad de estos tres momentos es lo que constituye que lo aprehendido lo sea en y por sí mismo. Esta unidad no significa que lo aprehendido en y

por sí mismo sea simple. La aprehensión puede tener gran variedad de notas, como sería el caso de una aprehensión de un paisaje abigarrado; a pesar de esa variedad, el paisaje puede ser aprehendido en y por sí mismo, unitariamente. Y no sólo puede ser que ese paisaje tenga muchas notas, sino que éstas varíen, verbi gratia, cambiando la luz, las plantas, etc.; a pesar de todo, el contenido está aprehendido directa, inmediata y unitariamente, en y por sí mismo (Inteligencia sentiente, 257-258).

En definitiva, en esta aprehensión primordial de realidad, lo real está aprehendido en y por sí mismo. Por ser "aprehensión", en ella "estamos" en la realidad. Y, por ser "primordial", los demás modos de aprehensión se fundan constitutivamente en ella; o sea, ella es la que, primaria y constitutivamente, nos instala en lo real.

El que la aprehensión primordial dé lugar a otros modos de aprehensión plantea otro rasgo de aquélla y es su simplicidad; es decir, que el contenido sentido en ella y la formalidad real en que es sentido aparecen de modo compacto. La realidad no se agota en el contenido concreto, sino que es dada como ámbito inespecífico, como una dimensión que trasciende el contenido, pero sin señalar el término de esa trascendencia. Así, la realidad queda siempre actualizada como trascendental. Esa trascendentalidad es algo directamente sentido como "realidad hacia", como realidad que trasciende el contenido en que aparece apuntando "hacia" algo sin especificar aún. Esto explica que la aprehensión primordial de realidad presente el máximo de riqueza real y el mínimo de determinación; los modos ulteriores de aprehensión: el logos y la razón, son los que aumentarán esa determinación a costa de disminuir la riqueza. Toda la actividad del logos y de la razón está destinada a determinar el contenido de ese "hacia" en que la realidad queda sentida primordialmente (Pintor Ramos, A., O. C., 34).

9.3.3. La aprehensión lógica o logos: el campo

El logos o aprehensión lógica es, en Zubiri, una modalidad intelectiva que desemboca en la afirmación de algo sobre algo. Y tiene tres momentos: dualidad, dinamicidad y medialidad. Primero trataremos la dualidad. Frente al carácter simple de la aprehensión primordial, el logos es una aprehensión dual, ganada gracias a un distanciamiento respecto al compacto momento primor dial. No se trata de una dualidad entre inteligencia y otra cosa extraña; no es una distancia de la realidad, sino una distancia en la realidad (ibíd., 35).

¿En qué consiste esta dualidad? El logos dice algo acerca de una cosa real, y lo que dice es lo que esta cosa es en realidad. Eso que dice de la cosa está apoyado, a su vez, en una intelección anterior de otra cosa real, porque lo que dice, o sea las ideas, son intelección de cosas. Por tanto, lo que dice el logos de una cosa lo dice desde la intelección de otra anterior. Ambas cosas, la que intelige lo que es en realidad y la anterior desde la que se intelige son, cada una, aprehensiones primordiales. Así, en la intelección de lo que algo es en realidad, intervienen dos aprehensiones. Primero está esta cosa aprehendida como real en aprehensión primordial: verbi gratia, un árbol aprehendido como realidad en el paisaje. Y, luego, hay otra aprehensión de este mismo árbol en cuanto es lo que es en realidad, un árbol. Aquella cosa real del paisaje es, en realidad, un árbol. Esta segunda aprehensión no es primordial, sino dual, pues aprehende una cosa real pero con la mirada puesta en otra anteriormente aprehendida (Inteligencia y logos, 55-56). Se aprehende, por tanto, que esa cosa que se quiere inteligir es igual, semejante o distinta de la primera o de otras muchas. Se llama, en síntesis, aprehensión, dual, significando este término la pluralidad de cosas aprehendidas.

Esta aprehensión dual es, también, un modo de actualización de lo real. La

aprehensión primordial era una actualización de lo real en y por sí mismo; la aprehensión dual es una actualización de lo real desde otra cosa. En la aprehensión primordial se aprehendía toda la posible variedad de las cosas de modo unitario, por ejemplo, un paisaje con árboles. En la aprehensión dual, se aprehende cada una de las cosas en un campo, verbi gratia: varios árboles en un paisaje. Estas diversas cosas son actualizadas en un mismo campo y, por tanto, en una actualización, pero esta actualización "una" no es "unitaria", sino que es lo que Zubiri denomina "actualización diferencial" o diferenciada. Es, pues, una unidad diferenciada (Inteligencia y logos, 57).

En segundo lugar, esta estructura del logos sentiente no es estática, sino dinámica. El logos consiste en una dualidad en que los dos términos son dos momentos de un movimiento unitario. La dualidad es un modo de expresión de la realidad que se presenta como real en "hacia". Pero ese movimiento no va fuera de lo real, sino que, incardinado en la realidad, continúa hacia más realidad. Tal es el movimiento intelectivo del logos: moverse en y hacia la realidad. ¿Hacia dónde en concreto? Hacia las diversas cosas reales "entre" las cuales está lo real que se quiere inteligir; es un movimiento en la realidad campal. El logos no es, simplemente, ir moviéndose, sino que apunta hacia un térmi no que puede ser ignorado (Inteligencia y logos, 64). Ese término al que se apunta es el campo real; en éste, cada cosa es "esto" entre otras del mismo campo y en función de ellas; así queda determinado lo que una cosa es, en realidad, con respecto a otras. La respectividad constitutiva de toda realidad se concreta en su remisión a las demás cosas del campo. Ésta, pues, es la organización de las distintas cosas, dadas en aprehensión por su constitutiva respectividad real. El campo no es independiente de las cosas que lo configuran y está abierto siempre a configuraciones nuevas (Pintor Ramos, A., O. C., 35).

En tercer lugar, la estructura del logos es medial. El logos no sólo tiene dos "algo" y dice uno de otro, sino que eso que dice tiene un carácter declarativo o apofántico. Esta declaración es un transcurso en un medio de intelección. Este decir declarativo es un movimiento en que se intelige algo desde otro algo, declarando lo que el primero es en realidad. La intelección del logos se mueve en la dualidad de un campo de realidad. Toda cosa real está abierta a otras cosas reales; es el "hacia' como apertura trascendental; toda cosa real está "entre" otras cosas reales. Este "hacia' del "entre" es lo que constituye el campo de realidad. Este campo, que es el mismo en todas las cosas que se incluyen en él, tiene cierta autonomía; no es ni concepto ni relación. Es un momento físico de lo real en su actualidad. En este campo, en el que ya estamos por la aprehensión primordial, es donde campalmente inteligimos lo que una cosa es en realidad. El campo como realidad es aquello en lo que el logos se mueve; o sea, el campo de realidad es un campo de movimiento. El campo no es un espacio ni un lugar ni una cosa que contiene a otras, sino un campo de intelección. Éste no es una cosa, sino algo cuya función es ser "medio" de intelección (Inteligencia y logos, 73-74).

La realidad como campo es justo aquello en que inteligimos una cosa desde otras. La realidad campal, en cuanto realidad, es el medio mismo de intelección del logos; los demás medios son cualificaciones de este medio primario y básico: la realidad campal en cuanto realidad. Si la aprehensión primordial era una mera actualización inteligible de lo real como real, la aprehensión campal es una reactualización inteligible de lo real de manera no directa, sino mediada, que nos hace ver la actualidad de una cosa real desde otra y, con ello, reactualiza lo real (Inteligencia y logos, 76-77).

El proceso interno del logos, dado por las posibilidades intelectivas de la realidad campal, es un proceso unitario pero con muchos factores y

momentos que lo hacen muy complejo. En concreto, la afirmación que se plasma en el juicio dirá lo que una cosa es en realidad, con lo que se cumplirán así las posibilidades intelectivas del logos. El juicio tendrá más fuerza cuanto más se acerque a la plenitud real que afirma. A su vez, el carácter procesual del logos hará que el juicio alcance o no la verdad. Mientras que, en la aprehensión primordial, la actualización de lo real produce una "verdad real' en la que no cabe error, el logos judicativo puede coincidir o no, o coincidir en parte, con la realidad actualizada. Esta coincidencia es el carácter de la verdad dual del logos, pero coincidencia no significa adecuación plena, pues el logos jamás agota la riqueza de la realidad dada y siempre es susceptible de nuevas coincidencias (Pintor Ramos, A., O. C., 36-37).

9.3.4. La aprehensión racional o razón: el mundo

Para Zubiri, la razón es una modalidad intelectiva distinta del logos. Y consiste en un proceso que trasciende el campo de lo aprehendido por el logos, yendo a la búsqueda de algo que no está dado en aquél. Así, cumple la exigencia de trascendentalidad inherente a la intelección. Zubiri distingue la estructura del logos y la de la razón:

> La razón está apoyada en la aprehensión primordial y en todas las intelecciones afirmativas que el logos ha inteligido sentientemente. Esto pudiera dar lugar a pensar que la razón es una combinación de afirmaciones, un razonamiento. Nada más alejado de la verdad. Razón no es razonamiento. La diferencia entre logos y razón es, en efecto, esencial. Ambos son ciertamente un movimiento desde la cosa real. Pero este movimiento es en el logos un movimiento desde una cosa real hacia otra, mientras que en la razón se trata de un

> movimiento desde una cosa real hacia la pura y simple realidad. Son dos movimientos, pues, esencialmente distintos. A este movimiento de la razón es a lo que llamaré marcha. Es una marcha desde una cosa real a la pura y simple realidad (Inteligencia y razón, 12-13).

Ese movimiento desde una cosa real hacia la pura y simple realidad Zubiri lo explicita afirmando que la razón busca, "allende", la aprehensión campal, el fundamento de lo dado. Ese fundamento no es algo que esté "tras" la cosa real, sino que está en su profundidad fundándola. El fundamento es el "porqué" de lo que la cosa es. De esta manera, no sólo se busca lo que la cosa real es "en realidad", sino lo que es "en la realidad". Y esto ya no es el campo de realidad aprehendido por el logos, sino el mundo (Pintor Ramos, A., O. C., 38). El concepto de mundo en Zubiri poco tiene que ver con lo que comúnmente se entiende por este término:

> Mundo no es el conjunto de todas las cosas reales (esto sería cosmos), ni es lo que el vocablo significa cuando se habla de que cada uno vivimos en nuestro mundo, sino que es el mero carácter de realidad pura y simple. Repito lo que acabamos de decir del campo: aunque no hubiera más que una sola cosa real habría mundo. Lo que sucede es que habiendo quizá muchas - habrá que averiguarlo - el mundo es la unidad de todas las cosas reales en su carácter de pura y simple realidad (Inteligencia y razón, 19).

Mundo, pues, tiene que ser con el mero carácter de realidad pura y simple. Y bastaría con que hubiera una cosa real para que hubiera mundo; como las cosas son muchas, "mundo" significa, pues, "el conjunto de lo que hay, pero por razón de su carácter de realidad" (Sobre el hombre, 141). Al inteligir racionalmente las cosas, las inteligimos como meras y simples realidades.

Ahora bien, como la realidad en cuanto realidad es constitutiva y trascendentalmente abierta, la realidad es una formalidad por la que todo lo real es abierto a otras realidades y a sí mismo. Las cosas reales tienen, pues, una unidad de respectividad. Esta unidad de respectividad es lo que constituye el mundo. Por tanto, en cuanto unidad de respectividad, realidad es mundo (ibíd., 19). Zubiri insiste en no confundir campo y mundo. Puede haber muchos campos, pero mundo sólo hay uno. El mundo es la función trascendental del campo. Que campo y mundo no sean idénticos no quiere decir que sean independientes. Al inteligir sentientemente esta cosa real, inteligimos que esta cosa es un momento de lo pura y simplemente real; es decir, en el campo inteligimos ya el mundo. Recíprocamente, la pura y simple realidad, el mundo, es la función trascendental del campo:

> Sin embargo no se identifican, porque el campo está siempre limitado a las cosas que hay en él. Si aumenta o disminuye el conjunto de cosas reales que hay en él, el campo se dilata o se contrae. En cambio el mundo es, siempre y esencialmente, abierto. Con lo cual no es susceptible de dilatación o contracción, sino de distinta realización de respectividad, es decir, distinta riqueza trascendental (Inteligencia y razón, 20; también, Sobre la esencia, 427-428).

Pero volvamos al análisis de la razón para determinar su estructura. Bien es cierto que esta actividad de la razón que estamos explorando se identifica con el "pensar" en sentido estricto, tal y como lo entiende Zubiri. Pensar y razón son dos aspectos de la misma cosa. ¿Qué significa la razón como la intelección "presente" de lo real? Zubiri dirá que la razón como modo de intelec ción tiene tres momentos esenciales: es intelección en profundidad, mensurante y en búsqueda.

Primero abarcaremos la intelección en profundidad. Ya se dijo antes que la intelección racional o pensante es una intelección de algo "allende" el campo de realidad, y ese "allende" no significa que esté "fuera de dicho campo". "Allende" son aspectos de las cosas que están en el campo pero no de modo formal. Las cosas que están en el campo son las que "dan que pensar"; es decir, las que son objeto de la aprehensión racional. Dar que pensar es una necesidad intelectiva sentida, por la cual lo campal remite hacia otro momento de impresión de realidad, pero de realidad sentida en cuanto realidad. Eso que está allende no es algo meramente otro, sino algo a lo que apunta el aquende para poder ser éste mejor entendido. Inteligir el allende es inteligir lo que, en el fondo, es el aquende. Es por una intelección "en profundidad". Ir al allende es ir al fondo de las cosas reales. Por tanto, la razón es, ante todo, la intelección de lo real en profundidad (Inteligencia y razón, 41-43).

En segundo lugar, aparece la intelección mesurante. La intelección de lo real en profundidad se lleva a cabo en la realidad aquende inteligida ya previamente. Pero esta realidad ya inteligida no es simple medio de intelección, sino que es "mensura" de intelección. Dicho de otra manera, toda realidad es constitutivamente mensurada en cuanto real. ¿Qué quiere decir esto? Se dijo antes que todo lo real es constitutivamente respectivo en cuanto real. Y esta respectividad es el mundo. Pero esta respectividad mundanal revierte sobre cada cosa real de manera muy precisa. Cada cosa se presenta con una forma y modo de realidad determinados por la respectividad. Y esta determinación es la mensura. Por tanto, la realidad no es sólo formalidad constitutiva del "en propio", del "de suyo", sino que es la medida misma por la que cada cosa real es "de suyo". La mensura, pues, en cada cosa, es consecutiva a su respectividad misma. Lo real es realidad mensurada. Y, así, la razón no sólo es intelección de lo real en profundidad, sino intelección de

la mensura de lo real en profundidad (Inteligencia y razón, 44).

Por último, la intelección que es búsqueda. La razón marcha hacia una intelección de la realidad mensurada y en profundidad. Pero es búsqueda de aquello que se va a inteligir. Y conviene aclarar en qué consiste esa búsqueda. No se trata de buscar una intelección que no se posee aún: es la búsqueda misma, el buscar mismo como modo de intelección. La razón es formalmente intellectus quaerens, "intelección inquiriente". Es el inquirir mismo como modo de intelección. Justo porque la razón es intelección de lo real en cuanto real, es por lo que "da que pensar". Pues bien, inteligir lo que da que pensar, y dan do que pensar, es la esencia misma de la búsqueda. Así, la razón es, formalmente, búsqueda (Inteligencia y razón, 60).

La razón es denominada por Zubiri conocimiento en sentido estricto, en cuanto es la intelección de lo que las cosas son allende la aprehensión. Conocer las cosas es inteligirlas en su fundamento, en la realidad (Inteligencia y razón, 161). Sólo la razón "conoce", en el sentido estricto y formal del término, frente a lo que hace el logos y el juicio, que se mantienen en la impresión de realidad por la aprehensión. La razón es el cumplimiento último de la exigencia de trascendentalidad con que lo real es dado en la aprehensión primordial. Éste es el esquema básico del conocimiento que se puede aplicar a cualquier campo: la vida cotidiana, la ciencia o la metafísica. Lo que distingue es la línea concreta en que se busca la fundamentalidad. Ninguno, por tanto, tiene privilegio sobre los restantes, ya que el verdadero referente del conocimiento es la realidad en su plenitud de riqueza que ningún conocimiento es capaz de agotar.

9.4. La estructura de la realidad: la esencia

Si, hasta aquí, se ha visto la estructura de la inteligencia sentiente con sus

modos de intelección, en cambio, se trata, ahora, de analizar el correlato de esa inteligencia, lo aprehendido por ella; y ese correlato es la realidad tal y como es captada por la inteligencia sentiente. Ya dijo Zubiri que, entre ambas, no hay prioridad: saber y realidad son congéneres: "Es imposible una prioridad intrínseca del saber sobre la realidad ni de la realidad sobre el saber. El saber y la realidad son en su misma raíz estricta y rigurosamente congéneres. No hay prioridad de lo uno sobre lo otro" (Inteligencia sentiente, 10).

Hay, pues, una adecuación entre inteligencia sentiente y realidad, de manera que los diversos modos de intelección son capaces de captar diversas cualidades de la realidad. En términos husserlianos asumidos por Zubiri, podría decirse que los rasgos noéticos se proyectan sobre su correlativo noema. Se trata, pues, de analizar, ahora, la realidad misma.

9.4.1. El problema de la esencia: su carácter físico

Cuando Zubiri aborda el problema de la realidad, tiene en cuenta la historia de la metafísica, especialmente en lo referente a su objeto. Ha habido, en ésta, una continua vacilación en torno al objeto metafísico por excelencia: la esencia o la sustancia. Vista en conjunto, esa historia ha primado la sustancia sobre la esencia. Pero el hecho es que la significación de ambos términos ha ido variando y no todos han entendido lo mismo al emplearlos. Esto ha ocurrido, también, con el concepto de esencia, aunque parezca que se ha mantenido idéntico a lo largo del tiempo. Al hilo de la transformación del concepto de realidad como sustancia, ha ido cambiando, también, el concepto de "lo que" es esta realidad, o sea, la esencia. Como dice Zubiri, nos encontramos ante el mismo problema con que se enfrentó Aristóteles: la implicación entre la estructura radical de la realidad y la índole de su esencia.

Se trata, por tanto, del problema de la estructura radical de la realidad y de su momento esencial (Sobre la esencia, 5-6).

Zubiri llama esencia a "lo que" es una cosa real. Se trata de averiguar qué es eso que, dentro de todo lo que la cosa es, le es esencial a ella. Pues bien, eso que es esencial a la cosa es un momento real de su estructura "física". Zubiri se detiene en explicar el significado de lo "físico" para evitar equívocos, dado el uso que se ha hecho de este término. Físico aquí no es el carácter de los cuerpos inanimados, sino que tiene un sentido más amplio, acorde con la etimología griega del término. "Físico" significa un modo de ser que consiste en proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace. Y, así, fisis, o naturaleza es el principio intrínseco del que procede una cosa y, por consiguiente, todas sus propiedades activas o pasivas. Físico, por tanto, es lo que pertenece intrínsecamente a una cosa y esto en cualquier orden: inorgánico, biológico, psicológico... En el orden de la intelección, el acto mismo de inteligir es algo físico; puede no serlo lo inteligido, pues esto, en cuanto tal, no es una parte física de la inteligencia, verbi gratia: algo meramente intencional como es un centauro. Aquí, "físico" se contrapone a "intencional'. Por tanto, "físico" es sinónimo de "real' en sentido estricto (Sobre la esencia, 11-12).

Zubiri comienza acotando el concepto de esencia. En su primigenia acepción, el vocablo "esencia" responde a lo "que" es algo. En sentido lato, este "qué" de algo es el conjunto de sus notas, propiedades o caracteres. Estas notas no van cada una por su lado, sino que constituyen una unidad interna. Por ésta, la cosa es una y no varias. El "qué" de la cosa, pues, significa todo lo que, de hecho, es la cosa real con la totalidad de notas que posee hic et nunc (Sobre la esencia, 15-16).

Pero este "qué" de las cosas tiene una acepción más restringida. La cosa real posee unas notas que tienen una función caracterizadora o distintiva y otras que posee indistintamente, o sea, de modo indiferente; es decir, las primeras notas hacen ser a la cosa "ella misma" y las segundas, con ser esenciales, se presentan como variaciones de esa "misma" cosa. El "qué" de las cosas responde, estrictamente, a la primera clase de notas; o sea, a las notas que posee como propiedad distintiva suya y que no le son indiferentes, sino que constituyen su característica mismidad.

Ahora bien, dice Zubiri, el límite entre esas primeras notas que caracterizan la mismidad de la cosa real y las otras que le son indiferentes o accesorias es vago; no está claro. Se necesita saber dónde terminan unas y comienzan las otras, y, así, tener claro cuáles son las notas que, tomadas en y por sí mismas, no pueden faltar de ninguna manera, a la cosa para que ésta no deje de ser lo que es. Estas notas son las esenciales en sentido estricto, y, por tanto, son la esencia en sentido formal y propio. El conjunto unitario de estas notas, estrictamente esenciales, no sólo posee una unidad interna, sino primaria y radical; o sea, es una unidad que, respecto a ella, las notas son momentos en que se despliega exhaustivamente esa unidad. Así, por ejemplo, ha de decirse que el hombre es animal y racional porque es hombre y no a la inversa; la esencia es, pues, la unidad intrínseca, primaria, de las notas distintivas. Es verdad que esa esencia es, a su vez, principio de algunas notas necesarias a la cosa; pero no estrictamente esenciales. Entonces, la esencia, además de unidad primaria, es unidad principal de lo inesencial, es decir, de las notas accesorias o indiferentes aunque también necesarias (Sobre la esencia, 16-18). La esencia, pues, tiene dos caracteres fundamentales. En primer lugar, es esencia primaria: en cuanto las diversas notas son los momentos en que se desenvuelve la unidad originaria. En segundo lugar, es unidad principal en cuanto principio de las demás notas que, aunque

necesarias para la cosa, no son estrictamente esenciales.

9.4.2. Estructura de la esencia: lo esenciable, lo esenciado y la "esencia" misma

Ahora Zubiri se pregunta tanto por la función que la esencia desempeña dentro de la cosa real como por lo que aquélla es en sí misma. Esta función es lo que constituye la esencia como momento estructural "físico" de la cosa. Y se desglosa en tres momentos: lo esenciable, lo esenciado y la "esencia" misma.

A) El ámbito de lo esenciable

Lo esenciable es el ámbito dentro del cual existen las cosas que poseen esencia, aunque no todas las que hay en él la posean. Se trata, pues, de la delimi tación estricta del ámbito de lo esenciable. Para delimitar éste, hay que precisar la necesidad esencial. En general, una nota es esencial a una cosa cuando ha de tener esa nota para que la cosa sea tal cosa. Esta cosa tal no es cualquier cosa, sino una cosa formalmente real. Así, esa necesidad esencial es una necesidad formalmente real. Y, cuando se trata de decir qué se entiende por realidad, ése es, justamente, el ámbito de lo esenciable, el ámbito de la realidad. Ambos son lo mismo. ¿Qué es realidad? "Es realidad todo y sólo aquello que actúa sobre las demás cosas o sobre sí mismo en virtud, formalmente, de las notas que posee" (Sobre la esencia, 104). Zubiri explica, en este momento, lo que entiende, exactamente, por nota:

> Aquí, en cambio, al hablar de "notas" me refiero no sólo a estas "propiedades" de la cosa, sino a todos los momentos que posee, incluyendo entre ellos hasta lo que suele llamarse "parte" de la cosa, es decir, la materia, su estructura, su composición química, las

> "facultades" de su psiquismo, etc. A veces, por razones de comodidad de expresión, emplearé la palabra propiedad como sinónimo de nota, es decir, dándole no el sentido restringido que tiene en Aristóteles, sino el sentido amplísimo de su etimología: todo aquello que pertenece a la cosa o forma parte de ella "en propiedad", como algo "suyo". Las células de un organismo o la psique misma son, en este sentido, propiedades de aquel organismo o del hombre, etc. (Sobre la esencia, 104).

Pues bien, después de esta explicitación de las notas, Zubiri aborda el concepto de realidad. La realidad de una cosa se constituye por el conjunto de propiedades o notas que son real y formalmente suyas, o sea, de la cosa; lo demás es otro tipo de cosa, otra posibilidad. Un árbol es algo real suyo con sus propiedades, pero una mesa es algo real como madera si está hecho de esta materia; en cambio, las propiedades de la mesa, como tal mesa, son posibilidades añadidas por el hombre a la realidad de suyo de esa mesa que es madera. Así pues, la nota real y la posibilidad son dos dimensiones completamente distintas de la cosa. La nota real es anterior a la posibilidad, con una anterioridad kata fusin y kata aisthesin; o sea, con anterioridad de naturaleza y de conocimiento. Antes que mesa, ésta era natural y cognoscitivamente árbol, madera. Por tanto, las propiedades arrancan de la realidad y se fundan en ella; en cambio, las posibilidades arrancan del sentido que las cosas reales tienen en la vida y se fundan en dicho sentido. De ahí la distinción de Zubiri entre cosas reales y cosas-sentido. Son cosas-sentido las que actúan como posibilidades en la actividad humana. No actúan, formalmente, por las notas que tienen, sino por las propiedades que adquieren en el uso humano. Las cosas-sentido tienen, siempre en su base, las cosas reales y se apoyan siempre en ellas. Su esencia viene dada por lo que tienen de realidad. Esto no significa devaluarlas, sino darles la estructura real sobre

la que adquieren "otras" propiedades no estrictamente "esenciales".

Pues bien, sólo las cosas reales, así entendidas, pueden tener y tienen esencia. De las "cosas-sentido" hay concepto, pero no esencia. "El ámbito de lo esenciable es pues el ámbito de la realidad como conjunto de cosas que, dotadas de ciertas propiedades, actúan formalmente por éstas" (Sobre la esencia, 107).

B) El ámbito de lo esenciado

Zubiri llama "esenciada' a la cosa que, dentro del ámbito de lo esenciable, posee, propia y estrictamente, esencia. Realidades esenciadas son las que, dentro del ámbito de lo formalmente esenciable, poseen esencia. Tienen esencia todas y solas las cosas reales en aquello y por aquello por lo que son en realidad. O sea, lo esenciado es la realidad simpliciter, la realidad verdadera. Y ¿qué es esta realidad simpliciter? Es la realidad propia "de" algo que se diferencia de esa misma realidad en cuanto es "para' algo; lo real es el "de" algo, no el "para" algo. Un trozo de plata puede servir para hacer de pisapapeles, pero su realidad no es ésa, sino la de su estructura argéntea. Y ¿qué es, más en concreto, esa realidad simpliciter? Para saber lo que es ésta, hay que discernir el tipo de notas que lleva consigo. Y Zubiri distingue dos clases de notas: unas, denominadas adventicias, que la cosa posee por su conexión con otras cosas; por tanto, están al margen del tipo de realidad de la cosa; le vienen de fuera y no afectan a la sustantividad de ésta. Son adventicias o extrínsecas. Otras, en cambio, son intrínsecas o constitucionales; configuran la mismidad de la cosa, la índole de ésta, y no se deben a la conexión de esa cosa con otras. Estas notas constitucionales forman la estructura primaria de la cosa, la "constitución". La constitución es la complexión o estructura "física" primaria de la cosa real que determina,

físicamente también, todas sus demás notas propias y sus características acciones y pasiones (Sobre la esencia, 137). Zubiri entiende aquí por "físico", como se explicitó antes, no lo puramente inorgánico, sino el conjunto de todas las propiedades reales de una cosa.

Pues bien, integrada por estas notas constitucionales, la constitución es, también, algo estrictamente individual. ¿Qué quiere decir esto? Individual quiere decir que la cosa es, ante todo, "en sí misma" y "por sí misma". La individuación es el momento por el que la cosa es una unidad física irreductible. Por ella, tal cosa es ésta y no otra. Aunque sea un vocablo negativo, apunta a la condición de la cosa como "una", diferente e indivisa con respecto a otra. Individualidad es, pues, el carácter de toda realidad según la cual esta realidad no es físicamente la otra (Sobre la esencia, 138).

A su vez, Zubiri distingue dos clases de individualidad: una, la individualidad que consiste en ser una unidad meramente numeral, o sea, consiste "sólo" en no ser otro, y, por tanto, los individuos son iguales. Es la singularidad. La otra, que es la individualidad estricta, es la que posee unidad de determinación interna, y pertenece al individuo en cuanto tal. La realidad individual más estricta es el ser humano.

En consecuencia, la realidad simpliciter de algo reside en su constitución física individual. Esta "constitución" es la unidad estructural de lo real. Pero ¿cuál es el tipo de unidad propio de la constitución? La unidad constitucional no es aditiva, pues la adición supone las unidades en cuanto tales, haciendo de éstas una unificación. La unidad constitucional no es unificación o unión, sino unidad primaria; y eso significa que "cada nota es función de las demás, de suerte que, sólo en y por su unidad con las restantes, es cada nota lo que es dentro de la cosa real" (Sobre la esencia, 143). Esta unidad primaria es previa

a las notas. Por eso, una vez constituida ésta, los elementos constituyentes no guardan, formalmente, su unidad individual dentro de aquélla. Las notas constitucionales, como momentos de una unidad primaria, constituyen un "sistema". Los individuos, así constituidos, son, pues, sistemas de notas. Pero, en todo sistema constitucional, el conjunto de notas que lo componen está como cerrado en sí mismo. Esto no es una incomunicación con otras realidades, sino clausura de las notas que forman algo completo o concluso en el orden de los caracteres formales. Pues bien, a este sistema constitucional o conjunto de notas clausurado en sí mismo, lo llama Zubiri sustantividad.

Y ¿qué es la sustantividad? No es algo diferente al sistema constitucional de notas, sino que es este mismo sistema en cuanto suficiente. Cuando, antes, hablábamos de la "clausura' de las notas constitucionales que formaban un sistema, esa clausura daba lugar a una unidad con carácter propio; ese carácter propio es la totalidad. Cuanto más fuerte y estricta sea la unidad constitucional, tanto más carácter de "todo" tiene la realidad así constituida, tanto más es y actúa como un todo (Sobre la esencia, 152). Este carácter de totalidad confiere al sistema una unidad que posee suficiencia constitucional. "La realidad sustantiva así constituida lo está suficientemente. Por tanto, aquella unidad intrínseca y clausurada de notas constitucionales hace de la cosa algo plenario y autónomo, esto es, suficiente, dentro de una línea sumamente precisa: en la línea de la constitución. Pues bien, la suficiencia constitucional es la razón formal de la sustantividad" (Sobre la esencia, 153). En este momento, Zubiri distingue la sustantividad respecto a la sustancialidad o subjetividad. Ésta es el carácter, según el cual, brotan de la realidad determinadas notas o propiedades que, en una u otra forma, le son inherentes; por eso son sujetos. Sustantividad, en cambio, es la suficiencia en el orden constitucional.

En resumen, la realidad simpliciter es la realidad en cuanto posee una estricta "constitución"; o sea, en cuanto es un sistema clausurado y total de notas constitucionales. La suficiencia de este orden constitucional es la sustantividad individual, que es el carácter formal de la unidad estructural de la realidad simpliciter.

C) La esencia" misma de lo real

Zubiri ha dado dos grandes pasos en el análisis de la esencia: lo esenciable y lo esenciado; ambos caracteres no son extrínsecos a la esencia, sino intrínsecos. Ha tratado de ir clarificando la compleja complexión de ésta a través de rasgos que, paulatinamente, se van precisando más, sin desechar los ya hallados. Todos ellos son momentos de la esencia cada vez más especificados. Hasta ahora, el recorrido había llegado hasta definir la esencia como sustantividad. Ahora se propone averiguar qué es la esencia de esta realidad sustantiva. La esencia, dice Zubiri, es un momento de la realidad sustantiva como tal. Como la realidad sustantiva es un sistema de notas constitucionales, lo primero que hay que hacer es averiguar cuáles, de entre estas notas, son esenciales y en qué consiste su esencialidad. Las notas constitucionales, aunque todas ellas configuren la mismidad de la esencia, son de distinto carácter y se dividen en dos clases. Unas son fundadas; forman parte de la constitución de la cosa, porque están forzosamente determinadas por otras. No importa el carácter de esta forzosidad; puede ser, en algunos casos, necesidad lógica, verbi gratia: el calor específico y la valencia derivan, con rigor matemático, de su estructura atómica; en otras, se trata, más bien, de una necesidad más natural o normal, verbi gratia: los caracteres sexuales primarios o secundarios que derivan de la estructura de los seres vivos (Sobre la esencia, 188-189).

Junto a estas notas fundadas en otras, existen otras que son estrictamente infundadas y se refieren a la estructura formal de la realidad sustantiva, o sea, a la suficiencia constitucional. Estas notas no derivan de otras notas constitucionales, sino que reposan sobre sí mismas y, por eso, son infundadas. Son las notas que determinan la estructura entera del sistema constitucional. Y Zubiri las denomina constitutivas. Conviene no confundirlas con las constitucionales. Todas las notas constitutivas son constitucionales pero no a la inversa. Tanto las notas fundadas como las infundadas son constitucionales, pero sólo las infundadas son constitutivas. Pues bien, sólo éstas son, formalmente, las notas esenciales.

¿Qué entiende Zubiri por el concepto "constitutivo"? En primer lugar, se trata no de algo metafísico o conceptivo de lo real, sino algo "físico" en la línea de lo antes dicho, o sea, algo referido a la sustantividad de lo real; en segundo lugar, se refiere sólo a las notas constitucionales infundadas; por tanto, lo no referido estrictamente a la sustancialidad, lo insustantivo, queda al margen de este concepto:

> Pues bien, "constitutivo" significa aquello que precisa y formalmente dentro de esta unidad constitucional (que es la sustantividad) forma primariamente y simpliciter dicha unidad física (Sobre la esencia, 190).

Estas notas constitutivas o esenciales son momentos de la sustantividad, la cual es, a su vez, un "sistema suficiente" de notas constitucionales. Por consiguiente, siendo las notas esenciales o constitutivas infundadas, son ellas las que, primariamente, forman el sistema, o sea, la unidad formal de la sustantividad. No es que haya dos sistemas de notas, uno de notas constitucionales y otro de notas constitutivas. Sólo hay un sistema: el

constitucional sustantivo; en él, las notas meramente constitucionales son momentos de la unidad de sustantividad por apoyarse en el sistema de notas constitutivas. Pero, ni con unas ni con otras se sale de la única unidad de sustantividad. Ésta no es algo oculto detrás o debajo del sistema de notas constitucionales, sino que es el sistema en cuanto tal. Por eso mismo, la esencia tampoco es algo que se halle debajo o detrás de la sustantividad, sino que es un momento interno y formal del sistema mismo en cuanto tal (Sobre la esencia, 191).

Las notas esenciales forman un subsistema dentro del sistema constitucional de la sustantividad misma. Un subsistema no quiebra la unidad del sistema, aunque tenga un cierto carácter de sistema dentro del sistema total. Así, un órgano de un ser vivo tiene una cierta autonomía dentro del organismo total, pero no es una unidad sustantiva. Por tanto, el subsistema no es algo oculto tras el sistema, sino un momento formal del sistema mismo. Las notas esenciales forman un subsistema dentro del sistema constitucional de la sustantividad. Pero este subsistema, por serlo de las notas esenciales, tiene dos caracteres: tiene plena suficiencia constitucional y es un subsistema primario porque reposa sobre sí mismo. Es sí, un sistema parcial, porque no abarca todo el ámbito constitucional, sino el de las notas constitutivas. Pero, a pesar de ser parcial, es el núcleo formal de la sustantividad. Es el subsistema fundamental (Sobre la esencia, 192-193).

Así, la esencia queda definida como "el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres" (Sobre la esencia, 193). La esencia no es, por tanto, sustancia o sujeto, ni un momento de la sustancia, sino un momento interno de la sustantividad. No es esencia de la sustancia, sino esencia de la sustantividad. La esencia es, pues, lo que constituye a la sustantividad en

cuanto tal, esto es, a la realidad simpliciter de algo. Consideradas en sí mismas, las notas esenciales son el "momento último de la sustantividad"; consideradas respecto a las demás notas esenciales, son el "momento fundante" de ellas. Estos dos caracteres, su momento último y fundante, expresan, rigurosa y positivamente, lo que es ser constitutivo en cuanto tal (Son la esencia, 193-194).

Zubiri prosigue, con rigor, el estudio de la esencia con minuciosos análisis que desbordan este trabajo: clases de esencias, su función trascendental, conceptuación de los trascendentales, etc. hasta ir completando su metafísica con el dinamismo de la realidad y el concepto de persona. Dentro de toda esa panorámica general, conviene destacar un aspecto importante y específico de la metafísica de Zubiri: la religación.

9.5. La religación

El problema de la religación lo plantea Zubiri al filo del concepto y realidad de la persona. Ésta tiene un carácter relativamente absoluto. Frente a otras formas de realidad, la persona aparece como algo libre, "suelto" de los lazos inmediatos que la llevarían a cerrar sobre sí misma su configuración. Esto es lo que les ocurre al resto de las esencias que son clausuradas, que se cierran sobre sí. En cambio, la persona es abierta. Se abre a sí misma y a las demás cosas. Y, para "soltarse", para abrirse, necesita de las restantes cosas porque no puede hacerlo desde la nada. Es, por tanto, y Zubiri lo recuerda con insistencia, un ser relativamente absoluto. La persona no es "la realidad", sino una realidad que se adueña y se abre, tanto a la realidad propia, como a la ajena para reali zarse. Ella no tiene el poder de crear. En esa apertura y apropiación, consiste su proceso de personificación. Ésta consiste en una plasmación del poder de lo real que saca a la luz las posibilidades que la

persona obtiene de su propia realidad y de la ajena.

La persona es, pues, absoluta en cuanto "se suelta" o se desvincula de los lazos inmediatos y comunes; de esta manera, llega a ser algo único, un ser insustituible. Pero es relativamente absoluta porque, para llegar a ser eso, necesita de las demás cosas. No puede hacerlo, exclusivamente, desde sí misma o desde la nada. Dicho de otra manera, el carácter relativamente absoluto de la persona hace que ésta no tenga en sí misma su fundamento radical, sino en la realidad. La persona, pues, no es la realidad radical, sino una realidad radicada en la realidad (Pintor Ramos, A., Xavier Zubiri, 49). No tiene en sí misma su propio fundamento; está fundamentada en otra cosa, en "la" realidad. Esta realidad en la que, por propia constitución, la persona está inserta, es una realidad de la que emergen los recursos y la fuerza necesaria para su personalización. La vinculación de la persona a la realidad es, estrictamente hablando, la religación. Por tanto, y Zubiri lo señala muy claramente, el hombre, a lo que está ligado directamente e inmediatamente no es a Dios, sino a la realidad que lo funda; ésta le da poder y fuerza para apropiarse de las posibilidades de la realidad.

El hombre se encuentra entre las cosas, consigo mismo y con los demás hombres, pero eso con lo que hace su vida no es, simple y formalmente, aquello en que está. Donde verdaderamente está es en la realidad. Por tanto, desarrolla su ser, no simplemente desde las cosas, sino desde la realidad de lo real. Y es esa realidad la que lo impulsa a hacerlo. Si el hombre se apoya en las cosas no es por lo que éstas sean en concreto, sino porque son reales. Esa realidad en la que el hombre se apoya tiene, según Zubiri, tres aspectos o caracteres (El problema filosófico de la historia de las religiones, 38).

Primero: es realidad última; o sea, es fundamento último y no por razones

trascendentes. Esa realidad no es trascendente ni es Dios. La realidad es el apoyo último; lo más elemental y último que se puede decir de una cosa es que es real. Y, como la persona es una realidad relativamente absoluta, el fundamento buscado debe tener razón radical de ultimidad.

Segundo: es posibilitante. Como el hombre se siente forzado a personalizarse, ese fundamento debe ser posibilitante. La realidad, además de última, es la que posibilita que el hombre vaya cobrando la figura de su ser.

Tercero: es impelente. Como la persona necesita apropiarse posibilidades que aún no tiene, el fundamento deber ser la fuerza que la empuje. La realidad, pues, impulsa al hombre a realizarse. "El hombre se realiza en la realidad y por la realidad. Por eso el hombre no puede desentenderse de la realidad. La realidad se le impone" (El problema filosófico de la historia de las religiones, 39).

Así pues, la religación se define por postular un fundamento real, que es, al mismo tiempo, último, posibilitante e impelente; si faltase alguno de esos caracteres, la respuesta a la religación no sería la adecuada. Siendo la persona humana una realidad relativamente absoluta, se postula otra realidad absolutamente absoluta que sea fundamento último no sólo de la persona, sino de toda forma de realidad. Ese fundamento, además de último, es posibilitante e impelente. La postulación de una realidad-fundamento conduce, así, a una realidad absolutamente absoluta que sea fundante tanto de mi realidad religada que es relativamente absoluta, como de las demás formas de realidad. Y esto es un desafío para la razón, pues tal fundamento no se encuentra como tal entre las cosas inmediatas dadas; por tanto, hay que buscarlo más allá de lo dado. Y, entonces, la razón crea un esbozo de realidad que responda a esas exigencias. En principio, caben diversos esbozos y Zubiri

señala tres: el teísmo, el ateísmo y agnosticismo. De los dos segundos dirá que, siendo "verdaderos" esbozos, no son esbozos "verdaderos" (Pintor Ramos, A., O. C., 51). Está así planteado el problema de Dios. Dios es una realidad distinta de las cosas reales pero que está formalmente en éstas constituyéndolas como reales. Es decir, Dios es trascendente en las cosas y, a la vez, fuente de su realidad.

Zubiri no aborda, pues, el problema de Dios como una demostración clásica y racional de la existencia divina partiendo de unos datos hasta llegar a una realidad totalmente distinta. Como dice expresamente: "La prueba no lo es tanto de que hay Dios, sino de que algo de lo que hay es realmente Dios" (El hombre y Dios, 230).

A su vez, el esbozo teísta de Dios puede tener muchas perspectivas. Es el problema filosófico de la historia de las religiones; Zubiri lo aborda en una de sus últimas obras que lleva ese título. El problema es determinar si, entre las diversas religiones, una es la verdadera. La filosofía no tiene los recursos para abordar ese problema. Habría que analizar, racionalmente, la idea de Dios que suministran las diversas religiones históricas. Y no es lo mismo la idea de Dios que ofrece el monoteísmo que la del panteísmo y el politeísmo (Pintor Ramos, A., O. C., 53). Para Zubiri, el cristianismo presenta algo esencial que no presentan las demás religiones: la relación personal entre la persona religada y la persona religante de Dios. El Dios cristiano llama al hombre a la participación personal en la vida divina. En cualquier caso, deja claro que todas las religiones son verdaderas religiones en el sentido de que son como diversas órbitas, unas más perfectas y otras menos, alrededor del mismo sol. Y se explaya, luego, en analizar, a fondo, el cristianismo en sus últimas obras póstumas, sobre todo en El problema teologal del hombre: cristianismo.

Y, para concluir este conciso ensayo sobre la filosofía de Zubiri, convendría recordar que se enmarca, aunque no lo parezca a primera vista, en la especificidad de la filosofía española. Se decía, en capítulos anteriores, que ésta era, en esencia, un ontopsicologismo. También se puede aplicar esto a Zubiri de alguna manera. La idea era que el pensamiento español llega a la realidad ontológica o metafísica desde una vivencia de la subjetividad; de esa manera, se distanciaba, por igual, del idealismo y del realismo ingenuo. Eso mismo es, en cierto modo, la conjunción entre la inteligencia sentiente y la esencia; ambas son dos aspectos inseparables para llegar a la realidad. Ésta no se muestra nunca tal cual es, sino a través de la subjetividad, inteligencia sentiente, en este caso. Y existe otro rasgo más: la filosofía española siempre daba el paso hacia el fundamento último de lo real, hacia Dios. Y lo hacía, no dando saltos inadecuados desde lo finito a lo infinito, ni tampoco echando mano de la fe. Llegaba a Dios profundizando en ese conocimiento subjetivado de la realidad que llegaba de modo real y coherente a su fundamento último. Y, así, toda la filosofía española termina, tarde o temprano, en la realidad divina. Eso mismo lo hace la religación en Zubiri que, asentándose sobre la estructura real de la persona y de toda realidad, es capaz de llegar, de modo inmanente y con coherencia, al fundamento divino.

9.6. Selección de textos: Xavier Zubiri

Identificación de la filosofi'a con la metafísica

> ¿Qué se entiende, pues, por "metafísica"?
>
> 1) Aunque esto parezca una exageración - lo voy a explicar en seguida-, la Metafísica es materialmente idéntica a lo que entendemos por filosofía. E insisto en la palabra "materialmente". Puede decirse que la Metafísica es una parte de la filosofía, además

de la Lógica, la Ética, la Filosofía de la naturaleza. Ciertamente; pero todo esto en definitiva es metafísica; la Lógica es la metafísica del conocimiento, como la Ética es la metafísica de la vida, como la Filosofía de la naturaleza es la metafísica de la naturaleza. En este sentido, la Metafísica no es una "parte" de la filosofía, sino que es materialmente idéntica a la filosofía misma. La "filosofía", su vocablo y su concepto nacieron en el "círculo socrático" y quizá un poco antes en el mundo pitagórico, para designar aquella actitud de los hombres que buscaban la sabiduría suprema, esto es: la sabiduría última y radical de la vida y de las cosas. Esto define justamente lo que es la filosofía.

2) Pero la metafísica -lo que es metafísica - es algo más. Es dar un carácter preciso a aquello en que consiste la ultimidad radical que busca la filosofía. Por eso, aunque hay identidad material entre la metafísica y la filosofía, sin embargo no hay identidad formal. Mejor dicho: si se quiere, la metafísica es la definición "real" de lo que es la filosofía tomada en términos generales. Metafísica es la definición formal de la filosofía.

3) Con tal, naturalmente, de que ahora expliquemos qué se entiende por la palabra "metafísica".

Metafísica, decía, es la definición real y efectiva de lo que es la filosofía; tendrá que enseñarnos, pues, en qué consiste esa ultimidad radical a que apunta la filosofía (Los problemas fundamentales de la metafísica occidental, 16-17).

Inteligencia sentiente: inteligir y sentir es un acto único

¿Qué es pues inteligir? A lo largo de toda su historia, la filosofía ha atendido muy detenidamente a los actos de intelección (concebir, juzgar, etc.) en contraposición a los distintos datos reales que los sentidos nos suministran. Una cosa, se nos dice, es sentir, otra inteligir. Este enfoque del problema de la inteligencia contiene en el fondo una afirmación: inteligir es posterior a sentir, y esta posterioridad es una oposición. Fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea.

Pero esto es ante todo una ingente vaguedad, porque no se nos ya dicho en qué consiste formalmente el inteligir en cuanto tal. Se nos dice a lo sumo que los sentidos dan a la inteligencia las cosas reales sentidas para que la inteligencia las conceptúe y juzgue de ellas. Pero sin embargo no se nos dice ni qué sea formalmente sentir, ni sobre todo qué sea formalmente inteligir. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender lo real como real, y que sentir es aprehender lo real en impresión. Aquí real significa que los caracteres que lo aprehendido tiene en la aprehensión misma los tiene "en propio", "de suyo", y no sólo en función, por ejemplo, de una respuesta vital. No se trata de cosa real en la acepción de cosa allende la aprehensión, sino de lo aprehendido mismo en la aprehensión pero en cuanto está aprehendido como algo que es "en propio". Es lo que llamo formalidad de realidad. Por esto es por lo que el estudio de la intelección y el estudio de la realidad son congéneres. Ahora bien, esto es decisivo. Por que como los sentidos nos dan en el sentir humano cosas reales, con todas sus limitaciones, pero cosas reales, resulta que esta aprehensión de las cosas reales en cuanto sentidas es una aprehensión sentiente; pero en cuanto es una aprehensión de

realidades, es aprehensión intelectiva. De ahí que el sentir humano y la intelección no sean dos actos numéricamente distintos, cada uno completo en su orden, sino que constituyen dos momentos de un solo acto de aprehensión sentiente de lo real: es la inteligencia sentiente. No se trata de que sea una intelección vertida primariamente a lo sensible, sino que se trata del inteligir y del sentir en su propia estructura formal. No se trata de inteligir lo sensible y de sentir lo inteligible, sino de que inteligir y sentir constituyen estructuralmente - si se quiere emplear un vocablo y un concepto impropios en este lugar - una sola facultad, la inteligencia sentiente. El sentir humano y el inteligir no sólo no se oponen sino que constituyen en su intrínseca y formal unidad un solo y único acto de aprehensión. Este acto en cuanto sentiente es impresión; en cuanto intelectivo es aprehensión de realidad. Por tanto el acto único y unitario de intelección sentiente es impresión de realidad. Inteligir es un modo de sentir, y sentir es en el hombre un modo de inteligir (Inteligencia sentiente, 11-13).

:Qué es la intelección sentiente?

La impresión de realidad en su unidad estructural es un hecho. Y este hecho es, como decía, la superación del dualismo clásico entre sentir y inteligir, que ha gravitado imperturbablemente a lo largo de la historia de la filosofía. Para superar este dualismo no se trata, pues, de llevar a cabo esfuerzos conceptuales, sino de llevar a cabo un esfuerzo de atención al hecho mismo de la impresión de realidad.

En la concepción de los dos actos, un acto de sentir y otro de inteligir, se piensa que lo aprehendido por el sentir está dado "a" la inteligencia para que ésta lo intelija. Inteligir sería así aprehender de

nuevo lo dado por los sentidos a la inteligencia. El objeto primario de la inteligencia sería, por tanto, lo sensible, y por esto esta inteligencia sería lo que yo llamo inteligencia sensible. Pero esto no es así: la impresión de realidad es un solo y único acto, el acto de aprehensión primordial de realidad. ¿En qué consiste formalmente?

Este acto puede describirse de dos maneras, las dos maneras según las cuales puede describirse la impresión de realidad. En la impresión de realidad podemos partir de la impresión misma. Entonces "en" esta impresión está el momento de realidad. Como impresión es lo que formalmente constituye el sentir, y realidad es lo que formalmente constituye el inteligir, resulta que decir que el momento de realidad está "en" la impresión es lo mismo que decir que la intelección está estructuralmente "en" el sentir: la impresión de realidad es sentir intelectivo. Por esto al aprehender el calor, por ejemplo, estamos aprehendiéndolo como calor real. El animal aprehende el calor sólo como signo térmico de respuesta: es puro sentir. En cambio, el hombre siente el calor como algo "en propio", como algo "de suyo": el calor es calor real. Pero podemos describir la impresión de realidad partiendo del momento de realidad. Entonces el momento de impresión está estructuralmente "en" el momento de realidad. En el ejemplo, aprehendemos lo real como siendo caliente. El sentir está así "en" el inteligir. En su virtud, esta intelección es intelección sentiente. En la impresión de realidad siento calor real (sentir intelectivo), siento realidad caliente (intelección sentiente). La impresión de realidad es así sentir intelectivo o intelección sentiente. Ambas fórmulas son idénticas. Por esto las utilizaré indiscriminadamente. Pero para contraponerme mejor a la idea usual de inteligencia, prefiero hablar de inteligencia sentiente,

comprendiendo en esta denominación tanto el sentir intelectivo como el inteligir sentiente. Así diré que la aprehensión impresiva de realidad es un acto de inteligencia sentiente.

La aprehensión de realidad es, pues, un acto estructuralmente uno y unitario. Esta unidad estructural es lo que expresa el "en". La filosofía clásica, por el contrario, piensa que hay dos actos: el acto de sentir da "a" la inteligencia lo que ésta va "a" inteligir. No es así. Es esencial la diferencia entre el "a" y el "en". Esta diferencia expresa la diferencia entre dos conceptos de inteligencia. Decir que los sentidos dan "a" la inteligencia lo que ésta va a inteligir es suponer que la inteligencia tiene como objeto primario y adecuado lo que los sentidos presentan "a" ella. En su virtud, la inteligencia sería entonces lo que llamo inteligencia sensible. Inteligencia sensible es inteligencia "de" lo sensible. En cambio, decir que los sentidos sienten lo sentido "en" la inteligencia no significa que el objeto primario y adecuado del inteligir sea lo sensible, sino que significa algo más, significa que el modo mismo de inteligir es sentir realidad. Por tanto, es un sentir que es intelectivo en cuanto sentir. Entonces la inteligencia es sentiente. Inteligencia sentiente consiste en que el inteligir mismo no es sino un momento de la impresión: el momento de la formalidad de su alteridad. Sentir algo real es formalmente estar sintiendo intelectivamente. La intelección no es intelección "de" lo sensible, sino que es intelección "en" el sentir mismo. Entonces, claro está, el sentir es inteligir: es sentir intelectivo. Inteligir no es, pues sino otro modo de sentir (diferente del puro sentir). Este "otro modo" concierne a la formalidad de lo sentido. La unidad de inteligencia y de sentir es la unidad misma de contenido y formalidad de realidad. Intelección sen tiente es aprehensióm impresiva de un contenido en

formalidad de realidad: es justo la impresión de realidad. El acto formal de la intelección sentiente es, repito, aprehensión impresiva de la realidad. Los sentidos no dan lo sentido "a" la inteligencia, sino que están sintiendo intelectivamente. No hay objeto dado "a" la inteligencia, sino objeto dado "en" la inteligencia misma. El sentir es en sí mismo un modo de inteligir, y el inteligir es en sí mismo un modo de sentir. La realidad está aprehendida, pues, en impresión de realidad. Es la inteligencia sentiente. Lo que llamamos inteligir y sentir, repito, no son sino dos momentos del único acto de aprehender sentientemente lo real. Como no puede haber contenido sin formalidad ni formalidad sin contenido, así tampoco hay sino un solo acto, el acto del sentir intelectivo o de intelección sentiente: la aprehensión sentiente de lo real. Es, pues, un acto intrínseca y estructuralmente "uno": es, insisto, impresión de realidad. La intelección sentiente es, pues, pura y simplemente impresión de realidad. En esta aprehensión inteligir es el modo mismo de sentir (Inteligencia sentiente, 82-84).

Aprehensión primordial de realidad

Pero esto nos descubre que esta estructura básica de la intelección, de la mera actualización de la realidad de algo tiene un preciso carácter. Porque para que pueda hablarse de lo que algo es "en realidad", la cosa tiene que estar ya aprehendida "como real" en y por sí misma. Lo cual significa que esta aprehensión de la cosa real como algo, previo a su modalización ulterior, constituye a su vez un modo propio y primario de intelección. Es justo lo que llamo aprehensión primordial de realidad. La intelección de lo que es algo "en realidad" es, pues, una modalización de la intelección de lo que

ese algo es "como realidad". Respecto de esta aprehensión primordial, los otros modos de intelección son por esto no primordiales sino ulteriores. Ulterior procede de un vocablo latino sumamente arcaico uls que significa trans. Sólo sobrevive en el positivo ultra, en el comparativo ulterior, y en el superlativo ultimus. No se trata, pues, de "otra" intelección. Es la primera intelección misma, pero ulteriorizada por así decirlo. Enseguida lo explicará más rigurosamente.

La aprehensión primordial de realidad coincide con la mera intelección de la cosa real en y por sí misma, y por tanto, con la impresión de realidad. Por esto es por lo que he usado indiscernidamente las expresiones de impresión de realidad, "intelección de lo real en y por sí mismo", y "aprehensión primordial de realidad". Pero ahora conviene distinguirlas. En esta intelección primaria hay el aspecto "formal' de ser intelección: la mera actualización impresiva de lo real en y por sí mismo. Y hay el aspecto "modal" de primordialidad (Inteligencia sentiente, 255-256).

La aprehensión lógica o logos

Inteligir las cosas reales en un movimiento desde unas a otras es inteligirlas, según hemos visto, en el campo de realidad. Lo cual significa que el campo de realidad, mejor dicho, la realidad como campo es justo aquello en que inteligimos una cosa desde otras. Es decir: la realidad campal en cuanto realidad es el medio mismo de intelección del logos. He aquí lo que buscábamos. Todos los demás medios son cualificaciones de este medio primario y básico: la realidad campal en cuanto realidad. ¿Por qué? La respuesta es clara.

Inteligir es la mera actualización de lo real como real. En la aprehensión primordial de realidad inteligimos la cosa real misma. Pero la intelección campal es una modalización de la intelección primordial de lo real: inteligimos lo que algo es en realidad de una manera no directa sino mediada. Por tanto esta intelección es justamente reactualización. De donde resulta que el campo de realidad, por lo que concierne a nuestro problema, es un campo de actualidad, mejor dicho, un campo de re-actualidad. La realidad campal nos hace ver la actualidad de una cosa real desde otra y con ello reactualiza lo real. En cuanto campo de actualización es como la realidad campal constituye el medio primario y básico de la intelección del logos: es la realidad como medio.

El logos pues no es sólo dual y dinámico sino que es también medial. Ver una cosa real desde otra moviéndonos en el campo de realidad es actualizar lo real como fisicamente real en el medio de la realidad. Y esta reactualización de lo real como real es justamente lo que es su "declaración", es el logos apophantikós. La intelección medial es intelección declarativa. El campo de realidad como medio de actualización es el fundamento medial de la declaración. Tal es la estructura del logos declarativo. Sólo la medialidad de la realidad como campo es lo que hace posible el logos en cuanto declarativo.

En definitiva, el logos en cuanto tal tiene una estructura básica primaria: el logos es una intelección campal de carácter dual, dinámico y medial. El logos es una intelección sentiente en que se declara dinámicamente en el medio de la realidad campal, lo que una cosa real es desde otra, en realidad. Ésta es su estructura básica. El logos es logos sentiente precisamente porque es campal (Inteligencia

y logos, 76-78).

Aprehensión racional o razón

> ¿Qué es inteligir en búsqueda? He aquí nuestra cuestión precisa. Inteligir en búsqueda no es estar a la búsqueda de una intelección, sino que es una búsqueda en la que se intelige buscando y en el buscar mismo. Esto levanta una nube de problemas. Porque buscar es evidentemente una actividad del inteligir que debe considerarse desde dos puntos de vista. Ante todo es una actividad, pero no una actividad cualquiera, sino una actividad de inteligir. A esta actividad de inteligir en cuanto actividad es a lo que a mi modo de ver debe llamarse pensar. Pero se debe considerar también la actividad de inteligir en la estructura misma de su intelección. Este acto de intelección tiene una estructura intrínseca propia, constituye un modo de intelección propio determinado por la actividad pensante. Entonces el inteligir no sólo tiene carácter de actividad, sino que es un modo de intelección. La actividad determina la intelección, y la intelección determina la actividad. En cuanto modo de intelección la actividad pensante ya no es mero pensar sino que es algo distinto: es razón. La razón es el carácter intelectivo del pensar. No son idénticos pensar y razón pero no son independientes, sino que son dos aspectos de un mismo acto de inteligir en búsqueda. La actividad del inteligir en cuanto determinada por un modo de intelección diremos que tiene carácter intelectivo. Pero en cuanto acto que procede de una actividad en cuanto actividad, llamaré a esta actividad actividad del inteligir (Inteligencia y razón, 25-26).

'Tísico" como sinónimo de real

"Físico" no designa un círculo de cosas, sino un modo de ser. El vocablo viene del verbo physein, nacer, crecer, brotar. Como modo de ser significa, pues, proceder de un principio intrínseco a la cosa de la que se nace o crece. En este sentido, se opone a lo "artificial", que tiene un modo de ser distinto; su principio, en efecto, no es intrínseco a la cosa, sino extrínseco a ella, puesto que se halla en la inteligencia del artífice. De aquí el vocablo vino a sustantivarse, y se llamó physis, naturaleza, al principio intrínseco mismo del que "físicamente", esto es, "naturalmente", procede la cosa, o al principio intrínseco de una cosa, del que proceden todas sus propiedades activas o pasivas. Lo físico, pues, no se limita a lo que hoy llamamos "fisica", sino que abarca también lo biológico y lo psíquico. Los sentimientos, las intelecciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo "físico" en este estricto sentido. No así forzosamente lo inteligido o lo querido, que pueden no ser sino términos inten cionales. Un centauro, un espacio no-arquimediano, no son algo físico, sino, como suele decirse, algo intencional. Lo inteligido, en cuanto tal, no es una parte física de la inteligencia; pero, en cambio, el acto de inteligir es algo físico. Aquí, pues, lo "físico" se contrapone a lo "intencional". Y de aquí "físico" vino a ser sinónimo de "real", en el sentido estricto de este vocablo.

Lo dicho puede aclararse atendiendo a la distinción entre las notas y las propiedades de las cosas. El peso y el color de un manzano son físicamente distintos; son, en efecto, dos notas reales, cada una por su lado, y que contribuyen a "integrar" la realidad de aquél. Lo son asimismo un acto de memoria y uno de pasión. En cambio, dos notas tales como la "vida" y la "vegetación de un manzano" no son notas que se distinguen físicamente porque en el manzano no tenemos de

un lado "la vida" y de otro "las funciones vegetativas". Vida y vegetación no integran el manzano. Más que notas poseídas por él son aspectos que nos ofrece el manzano entero según nuestro modo de considerarlo, esto es, según lo considere como algo que tiene un modo de ser distinto del de una piedra o como algo dotado de funciones propias constitutivas de este modo de ser y distintas de las de un perro. No se distinguen en el manzano, independientemente de mi modo de considerarlo; en cambio, en el manzano, su peso y su color son cada uno lo que son, aunque no haya inteligencia ninguna que los considere. Por eso suele decirse que estas últimas notas se distinguen físicamente, mientras que los aspectos se distinguen tan sólo "lógicamente" (yo preferiría decir "conceptivamente"). Para que haya distinción real y composición física no basta con que dos conceptos sean independientes entre sí, sino que hace falta, además, que lo concebido sean notas actual y formalmente independientes en una cosa "física". Evidentemente, la "integración" no es el único tipo de composición física. Basta con que se trate, por ejemplo, de dos principios constitutivos de algo, tales como la materia prima y la forma sustancial en el sistema aristotélico. Físico y real, en sentido estricto, son sinónimos (Sobre la esencia, 11-12).

Carácter físico de la esencia

La esencia es algo "físico" o si se quiere, lo que buscamos es la "esencia física" de las cosas reales, aquello que en la cosa hace de ella "una" cosa bien circunscrita y determinada. Pero esta circunscripción, según vimos, puede entenderse por lo menos de dos maneras. Puede entenderse en el sentido de una species, de un eidos, es decir, de aquel conjunto de rasgos que permiten colocar a una cosa

en la línea, en cierto modo genealógica, de los géneros de las cosas, y que dentro de su género representa una determinada figura suya; así, la especie denuncia la prosapia de la cosa. En tal caso, el "qué" significa la especie de cosa que es la cosa en cuestión. Y la esencia sería lo que ha solido llamarse "esencia metafísica". La respuesta a la pregunta del "qué" es, en este sentido, la definición. Pero la circunscripción puede entenderse en un segundo sentido, a saber, como aquello que constituye el perfil de suficiencia formal de una cosa como realidad propia, independientemente de su conexión específica y genérica con las demás, es decir, lo que le confiere suficiencia propia en el orden de la constitución. El "qué" es entonces la constitución suficiente para la sustantividad. Pues bien, la esencia no es species sino constitución sustantiva. Formalmente no es lo que responde a la definición; por tanto no habrá que buscar la esencia en el análisis metafísico de los predicados que se atribuyen a la cosa, sino por el contrario, en el análisis de las estructuras reales de ella, de sus notas y de la función que éstas desempeñan en el sistema constitucional de su sustantividad individual tanto estricta como singular (Sobre la esencia, 176-177).

Diferencia entre las notas constitucionales y constitutivas en la configuración de la esencia

Hay unas notas, en efecto, que forman parte de la constitución de la cosa porque están forzosamente determinadas por otras. Poco importa por lo demás el carácter de esta forzosidad. En unos casos puede revestir el carácter de necesidad estrictamente "lógica" por así decirlo. Tal sucede con el calor específico y la valencia de un elemento químico, que derivan con rigor matemático (estadístico o

no, poco importa) de su estructura atómica. Otras veces, trátase más bien de una necesidad en cierto modo meramente "natural" o normal. No es que en rigor la presencia de estas notas no sea impedible. Puede ser impedida por alguna causa especial, pero esta causa lo que hará es determinar la presencia de otras notas, las cuales, aunque anormales e insólitas, no por eso dejan de ser constitucionales. Mientras esto no suceda, la fundamentación natural de estas notas en otras es lo que se llama la "normalidad". Tal es el caso de las peculiaridades fenotípicas, individuales o típicas, de los caracteres sexuales primarios y secundarios, de los caracteres raciales, de ciertos caracteres hereditarios (en una acepción restringida), etc.

Junto a estas notas o propiedades fundadas forzosamente en otras, existen justamente estas otras que son estricta y rigurosamente infundadas. No quiero decir, naturalmente, que no estén producidas por causas que sean su razón de ser. Todas las realidades sustantivas que conocemos por expe riencia están causadas y en este sentido están fundadas. Pero al hablar aquí de notas infundadas no me refiero al origen sino a la estructura formal de la realidad sustantiva, esto es, me sitúo en la línea de la suficiencia constitucional. Y en esta línea hay notas que no derivan de otras notas constitucionales, sino que reposan sobre sí mismas. Y en este sentido preciso es en el que digo que son infundadas. Evidentemente, son las que determinan la estructura entera del sistema constitucional. A fuer de tales son más que "constitucionales"; son "constitutivas". No se confunda, pues, lo constitucional con lo constitutivo. Tanto las notas fundadas como las infundadas son constitucionales, pero sólo las infundadas son constitutivas. Pues bien, a estas notas constitutivas es a las que llamo formalmente notas esenciales (Sobre la esencia, 188-189).

La esencia como sistema de las notas constitutivas

> Esto supuesto, podemos decir ya con rigor estricto qué es la esencia física de algo desde el punto de vista de sus notas: es el sistema de las notas físicas constitutivas necesarias y suficientes para que una realidad sustantiva tenga todos sus demás caracteres. La esencia no es, pues, sujeto o sustancia (ipojeimenon) ni un momento de la sustancia, sino un momento interno de la sustantividad. En otros términos: no es esencia de la sustancia, como pensó Aristóteles, sino esencia de la sustantividad. Decíamos más arriba que la suficiencia constitucional es el carácter formal de la sustantividad. Pues bien, lo que confiere esta suficiencia y, por tanto, este carácter formal a la sustantividad, es justo el sistema de sus notas constitutivas, la esencia. La esencia es, pues, lo que constituye a la sustantividad en cuanto tal, esto es, a la realidad simpliciter de algo. Realidad simpliciter no es sino la esencia como sistema de notas constitutivas. He aquí la esencia y su función propia desde el punto de vista de las notas. Es algo fisico puesto que se halla formada fisicamente de notas también físicas (Sobre la esencia, 193).

La religación

> Se es hombre haciéndose en las propias acciones agente, actor y autor de ellas. Por sus acciones el hombre está con las cosas reales, pero con ellas donde está es en la realidad. "Las" cosas reales no son "la" realidad; son solamente vectores de ésta. Estando en la realidad es como el hombre se hace realidad personal, una realidad relativamente absoluta. La realidad es desde este punto de vista el fundamento último, posibilitante e impelente de mi realidad personal.

Esta fundamentalidad de lo real es lo que constituye el poder de lo real, la dominancia de lo real en tanto que real. Y esta dominancia domina mi realidad personal no por causalidad sino por apoderamiento. Este apoderamiento es lo que formalmente constituye lo que he llamado religación. La religación es la realidad apoderándose de mí. Y esta religación no es un vínculo material, sino mera dominancia de apoderamiento, de un poder de lo real actualizado en mi intelección sentiente. Por tanto, la religación actualiza en mi mente el perfil del poder de lo real que de mí se ha apoderado. La religación, en efecto, es primariamente algo no conceptivo sino fisico, es algo experiencial; en segundo lugar es manifestativa del poder de lo real; pero es enigmática porque no nos hacer ver en qué consiste la diferencia y la unidad de "esta" realidad (la de cada cosa) y "la" realidad. El hacerse persona es la experiencia manifestativa de un poder enigmático. Lo real del poder está actualizado como algo enigmático. Y como este poder es un fundamento de mi realidad personal, resulta que el hacerme persona en mis acciones es algo problemático. Este problematismo se muestra como inquietud, como voz de la conciencia, y como volición de verdad real. Esta verdad tiene los tres momentos de ostensión, fidelidad y efectividad. Por tanto la inquietud que me dicta la voz de la conciencia es voluntad de verdad real enigmáticamente aprehendida. Por consiguiente hemos de ir buscando. Hacerse persona es búsqueda. Es en definitiva buscar el fundamento de mi relativo ser absoluto. Toda búsqueda es problemática cuando lo buscado es enigmático.

Al hacernos personas, en la religación buscamos, pues, esclarecer no conceptivamente sino físicamente, experiencialmente, el fondo de

la enigmática unidad radical de "esta" realidad de cada cosa, y "la" realidad. Es un problematismo de la fundamentalidad. Esta articulación concierne a la religación misma. Porque según el modo como esté articulada "la" realidad en cada cosa real, así también será distinta la actitud humana ante lo real, y también será distinto el horizonte de posibilidades que se abre a una intelección para que la persona cobre su figura de realidad. Esta articulación es un momento de toda cosa real, es su momento de fundamentalidad, el cual por tanto constituye la fundamentalidad de mi realidad personal. Es un momento de fundamentalidad porque no es una realidad-objeto sino una realidad-fundamento. Es lo que buscamos. La realidad-fundamento es la solución del enigma de la realidad y de mi realidad personal (El hombre y Dios, 108-110).

Los tres momentos de la religación

El hombre se encuentra entre las cosas, consigo mismo, y con los demás hombres. Pero aquello con que el hombre hace su vida no es simple y for malmente aquello en que está. En lo que está es en la realidad. Y en esa realidad, y por lo que tiene de realidad, es como el hombre desde las cosas va a configurar el ser de su propia realidad sustantiva. El hombre, por consiguiente, vive desde la realidad de lo real, no vive pura y simplemente desde las cosas. Hay un fenómeno - triste - que lo ejemplifica perfectamente: es el caso del suicida. En el acto formal del suicidio el hombre lo que hace es disponer de su vida porque es suya; es decir, porque es su propia realidad. No son precisamente las cosas, sino que es el carácter de realidad lo que el suicida pretendería abolir con su suicidio. Y el suicida tuviese la posibilidad de cambiar radicalmente el contenido de su vida y con

ello la figura de su ser, conservando el "mi" de su propia realidad, no se suicidaría. El hombre, pues, vive y hace su ser desde la realidad. Y es la realidad misma la que le impulsa a hacerlo, y a hacerlo en forma determinada. Más aún, ese carácter de realidad de las cosas reales es aquello en lo que el hombre se apoya en última instancia para cobrar su figura de ser. Naturalmente, no es un apoyo material, pero es estricto apoyo. Si se quiere, el hombre se apoya en las cosas, pero no precisamente por lo que son determinadamente, sino simplemente porque son reales. Se apoya en la realidad misma. Ahora bien, este apoyo tiene tres momentos:

1. En primer lugar, la realidad es un apoyo último. No por ninguna razón trascendente. No estamos hablando aquí de ninguna cosa trascendente ni se trata de que la cosa última fuera Dios. Se trata de que la realidad es apoyo último por una consideración muy elemental: decir de una cosa que es real es lo último y más elemental que se puede decir de ella. La realidad es una ultimidad.

2. La realidad no solamente es una ultimidad, sino que además es aquello que posibilita que el hombre vaya cobrando la figura de su ser. Si fueran las cosas, simplemente por su contenido, las que hicieran la figura del ser del hombre, el hombre sería como un perro, o el perro sería un hombre. Esta concepción del animal como homúnculo ha gravitado de una manera penosa sobre toda la psicología y la antropología psicológica. Dejemos la cuestión de lado. El apoyo en la realidad no es simplemente apoyo en lo último, en la ultimidad. La realidad no solamente es aquello que es lo último, la ultimidad, sino que es aquello que, en última instancia, posibilita al hombre la configuración de su ser

sustantivo.

3. La realidad no solamente es lo último y lo posibilitante, sino que además impulsa al hombre a realizarse. El hombre se realiza en la realidad y por la realidad. Por esto, el hombre no puede desatenderse de la realidad. La realidad se le impone (Elproblema filosófico de la historia de las religiones, 37-39).

9.7. Bibliografía

Aisa, L: Unidad de la metafísica y teoría de la intelección de X.Zubiri, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1987.

Castro, C.: Biografía de Xavier Zubiri, Málaga, Edinford, 1992.

Cerezo, P: "El giro metafísico en Xavier Zubiri", en Diálogo filosófico, 25 (1993), 60 y ss.).

Corominas, J. y Vicens, J. A.: Xavier Zubiri: la soledad sonora, Madrid, Taurus, 2006.

Ferraz Fayos, A.: Zubiri. El realismo radical, Madrid, Cincel, 1987.

Garagorri, P.: La filosofía española en el siglo a.. Unamuno, Ortega, Zubiri, Madrid, Alianza, 1985.

Gómez Cambres, G.: La realidad personal. Introducción a Zubiri, Málaga, 1983. ----

La inteligencia humana. Introducción a Zubiri, Málaga, Librería Ágora, 1983.

Zubiri: el realismo trascendental, Málaga, Librería Ágora, 1991.

Zubiriy Dios, Málaga, Edinford, 1993.

González, A.: La novedad teológica de la filosofía de Zubiri, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1993.

Gracia, D.: Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri, Madrid, Labor, 1986.

Laín Entralgo, P.: "Xavier Zubiri en la historia del pensamiento hispánico", en Estudios Eclesiásticos, 1981, 216 y ss.

Llenín Iglesias, F.: La realidad divina. El problema de Dios en X.Zubiri, Oviedo, Seminario Metropolitano, 1990.

Pintor Ramos, A.: "El magisterio intelectual de Ortega y la filosofía de Zubiri" Cuadernos salmantinos de filosofía, X, 1983.

Realidad y sentido. Desde una inspiración zubiriana, Salamanca, Universidad Pontificia, 1993.

Realidad y verdad. Las bases de la filosofía de Zubiri, Salamanca. Universidad Pontificia, 1994.

Xavier Zubiri, Madrid, Orto, 1996.

Rovaletti, M. L.: La dimensión teologal del hombre. Apuntes en torno al tema de la religación en Xavier Zubiri, Buenos Aires, Eudeba, 1972.

Esencia y realidad. La función trascendental de la esencia en la filosofía de Zubiri, Buenos Aires, Eudeba, 1985.

Sáez Cruz, J.: La accesibilidad de Dios: su mundanidad y trascendencia en X. Zubiri, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995.

San Baldomero Úcar, J. M.: La filosofía de Xavier Zubiri versus la filosofía griega, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998.

"El significado de la vida y filosofía de Xavier Zubiri", en Príncipe de Viana 218 (1999), 706 y ss.

Villanueva, J.: Noología y Reología. Una relectura de Xavier Zubiri, Pamplona, Eunsa, 1995.

VVAA: Zubiri: pensamiento y ciencia, Santander, Fundación Marcelino Botín, 1983.

Del sentido a la realidad. Estudios sobre la filosofía de Zubiri, Madrid, Fundación Xavier Zubiri, 1995.

Ética y Estética en Xavier Zubiri, Madrid, Trotta, 1996.

Wessell, L. P.: El realismo radical de Zubiri. Valoración crítica, Salamanca, Universidad Pontificia, 1992.

Zubiri, Xavier: Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio. Tesis presentada para la obtención del grado de doctor en Filosofía y Letras, Madrid, 1923.

Sobre la esencia, Madrid, Alianza, 1985.

Sobre el hombre, Madrid, Alianza, 1986.

Estructura dinámica de la realidad, Madrid, Alianza/ Fundación Xavier Zubiri, 1989.

Inteligencia sentiente, Madrid, Alianza, 1991.

Sobre el sentimiento y la volición, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1992.

El hombre y Dios, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1994.

Naturaleza, historia, Dios, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1994.

Los problemas fundamentales de la metafísica occidental, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1994.

Espacio, tiempo, materia, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1996.

El problema teologal del hombre: cristianismo, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 1997.

El hombre y la verdad (1966), Madrid, Alianza, 1999.

Inteligencia y razón, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2001.

Cinco lecciones de filosofía, Madrid, Alianza, 2002.

Inteligencia y logos, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2002.

Sobre el problema de la filosofía y otros escritos (1932-1944), Madrid, Alianza, 2002.

El hombre: lo real y lo irreal, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2005.

El problema filosófico de la historia de las religiones, Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2006.

Tres dimensiones del ser humano; individual, social, histórica, Madrid,

Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2006.

10

La filosofía en el exilio: de J. Gaos y M. Zambrano a las corrientes actuales

io.i. La filosofía española en el exilio

Al estallar la Guerra Civil de 1936, la mayoría de los intelectuales españoles se vieron forzados a optar por el exilio exterior o el interior. Varios de ellos, con Zubiri a la cabeza, eligieron este último; circunstancias personales, familiares y políticas tuvieron que ver en esa elección. Pero la inmensa mayoría se exilió en el extranjero. Las consecuencias, en el orden cultural, fueron desastrosas. España se vio, repentinamente, privada de una élite intelectual de las mejores que ha tenido en su historia.

io.i.i. Sentido filosófico del exilio

Es preciso hacer una pequeña reflexión de lo que significó el exilio, no sólo para el destino personal de la vida de aquellos intelectuales, sino, también, para su orientación filosófica. Es decir, lo que significa, filosóficamente, para un ser humano, su condición de exiliado. María Zambrano fue especialmente perspicaz para elaborar el ámbito de realidad que supone el exilio. A ella se le mostró, con claridad, la revelación de su condición de exiliada. Así lo explica con sus palabras: los exiliados "eran ya diferentes. Tuvieron esa revelación: no eran iguales a los demás, ya no eran ciudadanos de ningún país, eran

exiliados, desterrados, refugiados... Vencidos que no han muerto, que no han tenido la discreción de morirse, supervivientes" (Zambrano, M., Delirio y destino, Madrid, Mondadori, 1989, 237-238). Si vivir es estar incardinado en un lugar, arropa do en un horizonte, el exiliado no se siente en ningún sitio; es como estar en medio del océano sin vislumbrar tierra alguna, y un ser terrestre necesita de la tierra para poder sentirse, pues sólo ésta es nuestra patria. El exiliado tiene que nacer de nuevo sin referirse a la tierra, siendo un ser apátrida, desterrado.

La generación de intelectuales españoles que tuvo que exiliarse fue un grupo de soñadores empeñados en una utopía revolucionaria que los convirtió en seres desarraigados (Ortega Muñoz, J. F., "El exilio filosófico español del siglo XX a través de la obra y el pensamiento de María Zambrano", Exilios filosóficos de España. Actas del VII Seminario de Historia de la Filosofía española e iberoamericana, Salamanca, Universidad Pontificia, 1992, 102). Fue una generación de náufragos esparcidos por América y Europa.

Ortega Muñoz, analizando este problema en la obra de Zambrano, distingue, claramente, los caracteres del exiliado. En primer lugar, el abandono y el desamparo. El refugiado se encuentra por lo menos tolerado en un país nuevo y, así, el destierro no lo absorbe; se siente fiel a su país natal. Igualmente, el desterrado, aunque haya sido expulsado de su país y sienta el desgarramiento territorial, sigue vinculado y formando parte de su propio país. Pero el exiliado se siente, sobre todo, abandonado: descubre "lo propio" como negado; ha perdido su tierra, su circunstancia; lo propio aparece, aquí, en tanto que negación, en tanto que imposible. Imposibilidad de vivir pero, también, de morir. El filo entre la vida y la muerte es el lugar ineludible que se le presenta al exiliado. No le es posible vivir porque su vida sólo se le presenta como negación. Tampoco le es posible morir porque sólo lo que es

amado muere y lo demás sólo desaparece (ibíd., 104).

Así, el exiliado es un hombre fuera de la patria, de la realidad y de la historia. Es ése un momento privilegiado para escrutar la condición humana: el exiliado "es el que, a fuerza de penas y trabajos, de renuncia, parece haberse salido de la historia y está en su orilla' (Zambrano, M., "Carta sobre el exilio", en Cuadernos del Congreso para la libertad de la cultura, París, 49 [1961], 6570). En el exilio se revela la condición metafísica del ser humano y la del pueblo; en este caso la del pueblo español. En ese sentido, los exiliados son la conciencia de España que se perfila con nitidez fuera de sus fronteras. Como dice Zambrano, son españoles sin España, ánimas del purgatorio. Esa visión de España que adquieren los exiliados forma una verdad exprimida, una vía láctea más allá de la noche de los tiempos. Viendo, claramente, esa verdad de España sería imposible la repetición de la tragedia, de la Guerra Civil.

El segundo carácter del exiliado es la desnudez. Éste ha quedado a la intemperie, desnudo ante los elementos. Y ésta es, de nuevo, la ocasión de perfilar la anatomía espiritual, la entraña misma del ser humano: que se siente arroja do a la vida, abandonado a la existencia. El exiliado percibe el abandono de lo que sustenta la existencia: la familia, la patria, la ciudad; éstos son los puntos de apoyo que, a él, se le niegan y sin los que ha de construir su vida; es un apátrida sin lugar natural de incardinación. Por eso, la imagen que mejor define y expresa el exilio es el desierto: ese páramo infinito sin vida, sin agua, sin senderos (Zambrano M., Los bienaventurados, 36). Y ¿qué hacer para no perderse en el desierto? Encerrar éste dentro de uno mismo; interiorizarlo en el alma, agudizando los sentidos para evitar el espejismo y poder escuchar las voces. El exiliado tiene el peligro de convertir el desierto en la inmensidad del yo, expandir éste convirtiendo lo demás en

sombras que se agitan como fantasmas enemigos. Y, entonces, la soledad se hace distancia. Lo que caracteriza al exiliado más que nada es "no tener lugar en el mundo, ni geográfico, ni político, ni ontológico. No ser nadie, ni un mendigo: no ser nada" (ibíd., 36). Su vida es un continuo peregrinar muriendo, desposeyéndose, desenraizado. Y, así, muestra sus raíces al aire y, con ello, revela sus entrañas, su fundamento. Anda fuera de sí al andar sin patria, ni casa (Ortega, J. F., O. C., 106 y ss.).

Pero el exiliado, al andar fuera de la patria, alcanza la realidad pura de ésta. Le ocurre lo que a los israelitas en la cautividad de Babilonia: "¿Cómo hemos de cantar el cántico de Javé en tierra extranjera? Esa verdadera patria es algo que lleva en sus entrañas y que se le muestra como una revelación; por eso dirá Zambrano que el exilio es el lugar privilegiado para que la Patria se descubra" (Los bienaventurados, 43). El exiliado,

> arrojado de la historia actual de España y de su realidad, ha tenido que adentrarse en las entrañas de esa historia, ha vivido en sus infiernos; una y otra vez ha descendido a ellos para salir con un poco de verdad, con una palabra de verdad arrancada de ellos. Ha tenido que ir transformándose, sin darse cuenta, en conciencia de la historia. Tal nos parece por instantes, que hayamos sido lanzados de España para que seamos su conciencia, para que derramados por el mundo hayamos de ir respondiendo de ella, por ella (Carta sobre el exilio, O. C., 9-10).

10.1.2. Principales ramificaciones del exilio español

El exilio de España en 1936 afectó a los diversos ámbitos de la cultura. Aquello fue una auténtica diáspora que afectó a las diversas ramas del saber y, en especial, a la filosofía. El exilio filosófico estuvo marcado por la

influencia de Ortega, ya que muchos de los emigrados fueron discípulos suyos o estuvieron vinculados a la Escuela de Madrid: José Gaos, Manuel Granell, María Zambrano, Francisco Ayala y Luis Recansens Siches. La mayoría de éstos fueron tratados, brevemente, en el capítulo dedicado a la Escuela de Madrid, pero es éste el momento de destacar las dos figuras filosóficas más importantes del exilio: José Gaos y María Zambrano, el primero, porque elaboró la interpretación más persistente de Ortega, a la vez que fundamentó filosóficamente, la historia del pensamiento hispano. Así, puso las bases de una historia de las ideas en los países hispanoamericanos; la segunda, porque auguró una filosofía propia mediante el método de la "razón poética"; ésta se situaba en la línea de la razón vital de Ortega y de la inteligencia sentiente de Zubiri.

Son parte muy importante del exilio filosófico español el grupo de pensadores catalanes cuyos máximos representantes fueron abordados en el capítulo sobre la Escuela de Barcelona. Destaca J.Xirau pero, también Eduardo Nicol, Ferrater Mora, Jaime Serra Hunter, Juan Roura-Parella y Luis Farré.

Hay que mencionar, también, un grupo que Abellán denomina filósofos socialistas en un sentido amplio, que va desde los marxistas propiamente dichos, hasta aquellos que tienen una concepción socialista laxa. En primer lugar, estaría Fernando de los Ríos (1879-1949). Influido por Giner de los Ríos, rechaza el materialismo dialéctico de los marxistas ortodoxos; considera que sólo el control estatal de los medios de producción logrará la subordinación de la economía a los valores humanos. Luis Araquistain (1886-1959) es un escritor plurifacético, y, aunque esté más cerca del marxismo ortodoxo que Fernando de los Ríos, adopta, también, posturas abiertas y flexibles. Adolfo Sánchez Vázquez (1915-) se ha preocupado, sobre todo, por

problemas planteados por el marxismo en cuestiones relacionadas con el arte y la ética. Pero la personalidad más destacada de este grupo es Juan David García Bacca (1901-1992). Interesado por problemas de Lógica y Filosofía de la Ciencia, elabora una concepción del mundo en la que inciden, fundamentalmente, la ciencia, la técnica, la industria y la economía. Lo importante es dar razón de este mundo científico y artificial creado por el hombre (Abellán, J. L., Historia del pensamiento español. De Séneca a nuestros días, Madrid, Espasa-Calpe, 1996, 627-628). La mayoría de los filósofos españoles exiliados emigraron a Hispanoamérica. Pero hubo un grupo que lo hizo a Europa, así Salvador de Madariaga (1886-1978), Pablo de Azcárate (1890-1972) y José Antonio Balbontín (1893-1977).

Por último, se aludirá a un grupo de pensadores no estrictamente filósofos pero que, desde sus respectivas disciplinas, el derecho, la sociología o la economía, muestran un evidente trasfondo filosófico: José Medina Echavarría (1905-1977), Lino Rodríguez Arias y Manuel García Pelayo (1909-1991).

To.2. El pensamiento de José Gaos: la radical historicidad de la filosofía

Dentro de esta gran diáspora que significó el exilio filosófico español de 1939, destaca la corriente que procede de la Escuela de Madrid con la orientación de Ortega y Gasset. Fue, como dijo el propio Gaos, una unidad de orientación histórica y doctrinal, pero de gran flexibilidad y apertura, pues dio lugar a muchas formas concretas de interpretación. Esto se acentuó en el exilio. Al tener que emigrar la mayoría de ellos a las diversas naciones hispanoamericanas, la orientación fue diversa; ésta actuó como germen de nuevas perspectivas filosóficas en aquellos países. La filosofía española en el exilio posibilitó, y con éxito, una filosofía autóctona en Iberoamérica.

Gaos fue un filósofo importante en este panorama. Perteneció a la Escuela

de Madrid. Y, aunque su obra filosófica fuera desarrollada en México, llegó a este país con una clara formación y madurez filosóficas. Tanto él como Zambrano se adaptaron muy bien al mundo hispánico, aunque con sus diferencias. Gaos es un filósofo riguroso que acaba eliminando la metafísica como ciencia y dudando de la propia naturaleza de la filosofía. Zambrano, en cambio, es un canto a la razón poética como instrumento para llegar a la verdad absoluta. Son dos muestras de la amplitud y diversidad a que dio lugar aquella formación que compartieron en Madrid. Estudiemos, primero, a Gaos. Y, para ello, veamos los principales hitos de su recorrido filosófico.

10.2.1. Vida, obra, orientación y fuentes de su pensamiento (1900-1969)

José Gaos nació en Gijón en 1900, en el seno de una familia numerosa. Vivió en Oviedo hasta los 15 años. Luego, se trasladó a Valencia; en su estancia en ambas ciudades, realizó sus estudios de Bachillerato. Vino a Madrid en 1921 a hacer su carrera de Filosofía, obteniendo la licenciatura en 1923. Inmediatamente después, estuvo un año de lector en Montpellier y más tarde regresó a Madrid para realizar el doctorado. En la capital de España se relacionó y se formó con los grandes maestros de la escuela: Ortega, Morente y Zubiri. Éste fue director de su tesis doctoral, que defendió en 1928. Ganó oposiciones a cátedras de instituto en León. Posteriormente, obtuvo la cátedra de Filosofía en la Universidad de Zaragoza, pasando, en 1933, a la Universidad Central de Madrid. De 1936 a 1939 ocupó el rectorado de ésta en circunstancias muy difíciles, a causa de la rebelión militar. En 1937 se vio obligado a trasladarse a Valencia como tuvo que hacerlo, también, el gobierno republicano. Desde allí, en 1939, hubo de emigrar, primero, a París, y luego, de modo definitivo, a México, donde permaneció el resto de su vida, y donde llegó a la madurez de su pensamiento filosófico. Enseñó en la Universidad Nacional Autónoma y en el Colegio de México. Allí desarrolló

una importante labor intelectual de creación filosófica: traducción de obras de filósofos clásicos, dirección de revistas, cursos, doctorado, etc. Formó, también, una escuela autóctona importante; ésta, desde la interpretación gaosiana, fue capaz de abordar una filosofía hispanoamericana con fisonomía propia. Murió en México en 1969.

Gaos fue un escritor fecundo. Dejando aparte artículos y otros ensayos, he aquí sus obras principales:

> Dos ideas de la filosofía (1940), Dos exclusivas del hombre: la mano y el tiempo (1944), Filosofía de la Filosofía e Historia de la Filosofía (1945), Pensamiento de lengua española (1945), En torno a la filosofía mexicana (19521953), Filosofía mexicana de nuestros días (1954), Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española (1957), Confesiones profesionales (1958), Discurso de filosofía (1959), De la filosofía (1962), Del hombre (1970) e Historia de la idea del mundo (1972).

Gaos muestra, desde el principio, un interés por filósofos y sistemas de muy diversa índole. Esto lo llevará a un cierto escepticismo pero no a un diletantismo. Su punto fuerte va a ser un diálogo riguroso y crítico con el conjunto de la historia de la filosofía. Los primeros atisbos empezaron en Valencia; en la biblioteca de su padre, se encontró con el Curso de filosofía elemental de Balmes, cuya parte final está dedicada a la historia de la filosofía. Aquí comienza un tema que será estructural en su pensamiento: la radical historicidad de la historia de la filosofía; ésta se muestra rebosante de pensamientos diferentes, cambiantes... con los que, difícilmente, se puede levantar un edificio sólido. Dado el momento histórico de la filosofía y la impronta de sus maestros, Gaos da sus primeros pasos sumergiéndose en la

fenomenología. Su tesis doctoral La crítica del psicologismo en Husserl fue dirigida por Zubiri. También la sombra de Ortega planea en sus primeros encuentros con el neokantismo y el vitalismo. La perspectiva se amplía con el existencialismo de Heidegger, el historicismo de Dilthey, la axiología de Scheler y Hartmann y el vitalismo de Bergson. Pero la influencia más decisiva fue Ortega. Gaos se tuvo a sí mismo, al menos en una primera época, como el discípulo predilecto y mejor intérprete del maestro. Ya en el exilio, vio cómo Julián Marías podía desplazarlo de ese puesto y protestó con insondable amargura.

La identidad del discípulo con el maestro llega a ser tan grande que el propio Gaos constata y dice no saber si lo que piensa y escribe es suyo o de Ortega o de una síntesis de ambos:

> Así, ya no sé, si tal idea que pienso, si tal razonamiento que hago, si tal ejemplo o expresión de que me sirvo, lo he recibido de él, se me ocurrió al oírle o leerle a él o se me ocurrió aparte y después de la convivencia con él. Alguna vez me ha sucedido comprobar que tal idea o expresión que consideraba como mía me la había apropiado de él, asimilándomela hasta el punto de olvidar su origen (Confesiones profesionales, México, FCE, 1979: 75).

Pero esa identificación dio paso a un pensamiento propio que, a veces, se enfrentó al del maestro, incluso en vida de éste. Discreparon, ciertamente, en la visión política de España, pero, también, en filosofía: la línea de Gaos discurre por un camino antimetafísico, historicista y, por tanto, orientado al escepticismo; desemboca en un individualismo personalista encerrado en el subjetivismo; todo esto queda muy lejos de la razón vital, el circunstancialismo y perspectivismo orteguianos.

Para Gaos, la historia de la filosofía no es una ciencia filosófica rigurosa, sino un conjunto de experiencias sin fondo común; cada uno de los sistemas es un momento fenoménico propio, que es preciso entender desde las coordenadas subjetivas que lo hicieron aparecer. La preocupación fundamental de Gaos es comprender, desde su propia fenomenicidad, el ejercicio filosófico. Cada uno de los sistemas filosóficos es una "confesión" ante la historia de la filosofía, y responde a una experiencia subjetiva de ese momento histórico. Por tanto, las diversas filosofías son subjetivamente válidas como experiencias indeclinables del sujeto que vive su propio tiempo, pero no son elementos que se articulen en un proceso histórico. El interés de Gaos por la existencialidad del hecho filosófico lo ha llevado a una reflexión específica de la historia de la filosofía que no hace de ésta una abstracción, sino que se atiene al fenómeno estricto de la propia filosofía. Es decir, el estudio histórico del pensamiento filosófico es ejercido como una ocasión para el análisis fenomenológico de la filosofía (Mandado, R. E., Pensamiento filosófico español, vol. II, Madrid, Síntesis, 2002, 283-284).

De aquí arrancan los hitos principales del pensamiento filosófico de Gaos: historicidad de la filosofía, escepticismo metafísico y carácter personal subjetivo de la filosofía; éste es el ciclo de su evolución: historicismo, escepticismo y psicologismo.

10.2.2. Historicismo: subjetividad e historicidad de la filosofía

Gaos tuvo una temprana experiencia de la caducidad de los sistemas filosóficos. Como se apuntó más arriba, lo ayudaron a ello las posturas de sus maestros: el neokantismo de Morente, la fenomenología y el existencialismo de Zubiri, el historicismo de Ortega, etc. Ello lo llevó a enfrentarse al problema de la relación entre la filosofía y su historia. Ambas parecen objetos

irreconciliables. La filosofía, es decir, la metafísica, debiera ofrecer las realidades intangibles, refractarias a la mutabilidad, y la historia demuestra la inconsistencia, la metamorfosis y variabilidad de todos los hechos y teorías. Los sujetos y los objetos metafísicos debieran estar dotados de una consistencia inmune al tiempo. Pero la historia demuestra que esto no es así. La historia de la filosofía muestra una escandalosa pluralidad de filosofías en el tiempo; tanto que, a Gaos, lo lleva a plantearse el problema de la constitución misma de la filosofía, es decir, su objeto y estructura. ¿Qué le ocurre a la filosofía, a diferencia de las demás ciencias, que parece no tener un objeto definido y, por tanto, su primer problema es la constitución misma de su objeto?

Gaos aborda, en primer lugar, el problema desde una perspectiva histórica. Y, así, hace una reflexión crítica de los grandes filósofos de la historia de la filosofía. Y esa reflexión va desentrañando las experiencias y conceptos con que los filósofos han ensamblado sus sistemas; en el fondo de éstos, subyace un subjetivismo individual y colectivo, así como la realidad histórica en la que fueron elaborados:

> Todavía mayor podría ser la subjetividad de la filosofía: parece no haber más que filosofías personales o reconocidas en sus respectivas integridades únicamente por los respectivos autores; las filosofías colectivas serían conjuntos de filosofías individuales con filosofemas comunes suficientes para constituirlas en colectivas.
>
> La historia de la filosofía sería la de la subjetividad consiguiente a la conjugación de las de la historia y la filosofía: la reconstrucción histórica de la filosofía se haría bajo los puntos de vista de la filosofía profesada por el historiador, particularmente de su filosofía

de la historia, realidad histórica y género literario o ciencia, y de su filosofía de la filosofía (Filosofía contemporánea, 26).

Gaos desciende al análisis de los conceptos y mecanismos que dieron lugar a los sistemas filosóficos; así, recorre un camino que va, desde las expresiones de esos conceptos, a la trascendentalidad del sujeto: "Cada sujeto tiene de lo existente la concepción o la filosofía que le impone su experiencia, incluyendo en ésta las emociones y mociones que le mueven a hacer unas u otras opciones trascendentales y categoriales" (Del hombre, México, 1970, 569). Cada sujeto, por tanto, no puede tener acerca de lo existente más concepción que la que responda a su subjetividad, a su manera de ser, a sus percepciones, imágenes, sentimientos y emociones. Aunque todos estos conceptos y emociones tengan un grado de intersubjetividad parcial, la concepción filosófica última no deja de ser única, personal e intransferible. El hecho de que todo ese bagaje filosófico llegue a nuestras manos mediante la educación y cultura en que vivimos no altera la apropiación personal de aquél. Más bien, ese bagaje es un ingrediente que el sujeto ha de elaborar en un todo que sólo le pertenece a él. Las concepciones filosóficas heredadas son apropiadas de manera personal por quien las recibe. La filosofía, por tanto, es una concepción que abarca, necesariamente, el yo del filósofo y, por ello, queda tan individualizada como el sujeto mismo que la realiza: "En la filosofía, como cuerpo de expresiones, el sujeto se designa a sí mismo y, al concretar así su objeto consigo mismo, lo subjetiva tan absolutamente como es sujeto él mismo" (ibíd., 570). Por consiguiente, la historia de la filosofía es una historia de filosofías personales; en ella hay de común lo que todos los sistemas tienen de común, igual que hay algo de común en las diferentes vidas de los individuos, pero hay, también, una radical diversidad, comparable a la personalidad inalienable de cada individuo. Esto lleva consigo el que ninguna filosofía pueda ser aceptada y, menos aún,

comprendida en su conjunto por ningún sujeto diferente al autor de ella: "Ningún otro sujeto puede pensar íntegramente lo mismo que él, concebir íntegramente lo existente lo mismo que él, más que siendo él mismo" (ibíd., 570). Esta incomprensibilidad última es un factor decisivo para explicar los sistemas filosóficos y la filosofía de cada autor; éstos llevan consigo la imposibilidad de estructurar desde dentro una historia coherente de la filosofía; para eso, sería necesario un patrimonio común, con un núcleo que se mantuviera consistente a lo largo de la historia de la filosofía (Abellán, J. L., Historia crítica del pensamiento español, vol. V, 111, 309 y ss.).

Queda, pues, patente el problema que lleva consigo la historia de la filosofía: el de su unidad y pluralidad. ¿Dónde está la unidad de la filosofía? Dice textualmente Gaos: "La unidad de la filosofía está no tanto en los filosofemas cuanto en los conceptos integrantes de éstos, particularmente en ciertos conceptos como `ser' o `ente', `entidad' o `sustancia', `Dios', `hombre'..., que, al dominar el discurso de las obras filosóficas, determinan el género de éstas o de sus partes" (De la filosofía, México, 1962, 450).

Si la unidad reside en los conceptos más abstractos del pensamiento, la pluralidad está no sólo en éstos, sino, también, en los filosofemas, es decir, en las ideas, interpretaciones y expresiones de esos conceptos. Los conceptos son una especie de constantes a lo largo de la historia de la filosofía; ellos dan a ésta una cierta forma de continuidad, aunque la interpretación y matices de esos grandes conceptos generales suele variar. Pero donde la variación es múltiple es en los filosofemas. Las ideas e interpretaciones son tan diferentes que no es raro ver concepciones filosóficas contradictorias, lo cual produce estupor y conduce al escepticismo. ¿Cuál es la razón de que los filósofos entiendan cosas diferentes y hasta contrarias al designar unos mismos conceptos o filosofemas? Gaos da una triple razón: primera, la laxitud y

labilidad de estos conceptos universales. Por ejemplo, respecto al concepto de sustancia, Spinoza cree que sólo hay una única sustancia con infinidad de modos; Aristóteles piensa que existe un conjunto de sustancias con sendos conjuntos de modos; para Leibniz, existe una infinidad de sustancias sin modos y Hume piensa que sólo existe una infinidad de modos. La segunda razón es el antinomismo de las categorías aunque éstas se muestren aparentemente objetivas: el ser, la sustancia, los accidentes, etc.; todos ellos, en el fondo, son fruto de la emocionalidad humana con su amor y su odio, y llevan a la mente humana a la creación de conceptos antinómicos: la finitud y la infinitud, lo inmanente y lo trascendente, etc. Las contradicciones del corazón humano se proyectan en las antinomias de la razón; es decir, lo irracional de la emocionalidad humana es quien elige las razones. No hay, pues, razones puras, sino razones "prácticas", es decir, razones traspasadas de irracionalidad. La tercera razón es que la concreción del objeto de la filosofía es el motivo más importante de su pluralidad. Las categorías fundamentales de la mente, los trascendentales, son los que objetivan la totalidad de lo existente, pero - para Gaos - el concepto de existente es el más subjetivo, el más concreto:

> El concepto de "el existente" del que se enseña tradicionalmente que es el más abstracto de todos en el sentido de mínimo de comprensión, no es el más abstracto de todos los sujetos, sino todo lo contrario, el más concreto con ellos, por serlo máximamente con todo, en lo que consiste la trascendentalidad. Por ello, el objeto concreto por excelencia, lo existente, es absolutamente subjetivo (De la filosofía, México, 1962, 225).

Por tanto, lo existente es esencialmente distinto para cada sujeto y, en éste, varía a cada momento. Así que no sólo cada filósofo tiene su filosofía, sino

que ésta va cambiando a lo largo de la vida del individuo. Es, pues, la expresión más clara de la subjetividad de la filosofía y, a fortiori, de su historicidad (Abellán, J. L., O. C., 315-316).

10.2.3. Escepticismo: el fracaso de la filosofía

Este subjetivismo extremo amenaza, lógicamente, con un escepticismo que es mera consecuencia de aquél. Pero Gaos hace más de cerca un análisis del objeto y del contenido de la filosofía, antes de pronunciarse por el escepticismo de ésta. La filosofía tiene dos partes, una que puede llamarse "fenomenológica", porque aborda los fenómenos inmanentes de este mundo, de esta vida, y otra parte metafísica, la que se ha esforzado por saber, sobre todo científicamente, acerca del más allá, de la otra vida, del otro mundo: "Esta parte metafísica es el empeño capital, cordial, de la filosofía en su conjunto. Su éxito o su fracaso es el éxito o fracaso por excelencia - o por la más radical malaventura - de la filosofía" (Discurso de filosofía, en La filosofía de la filosofía, Barcelona, Crítica, 1989: 169).

Aunque la terminología y precisión de estos conceptos en Gaos es confusa, puede afirmarse que los objetos de la filosofía inmanentista o fenomenológica son objetos de experiencia en el sentido más amplio posible. En cambio, los objetos de la filosofía metafísica son objetos no presentes a nosotros mismos en esta vida o en este mundo, sino, simplemente, concebidos o pensados, y concebidos como no pudiendo llegar a ser objeto de experiencia alguna en este mundo. Por tanto, los objetos fenoménicos son los objetos reales físicos, psíquicos o ideales, los fenómenos físicos, las manifestaciones de la conciencia, las formas del pensamiento y los valores. Los objetos metafísicos son los que no se perciben por los sentidos ni siquiera ayudados por medio de aparatos científicos; son los seres celestiales o

infernales, el alma espiritual e inmortal y Dios. La diferencia de ambos objetos está en si son presentes al sujeto por sí mismos o lo son por representación de otros; así lo dice en el Discurso de filosofía:

> Fenómeno sería todo ente presente, en sí mismo, y no únicamente por representación por otro, a un sujeto como, pues, precepto, imagen, pensamiento, emoción, moción o, incluso, existente ideal, de haberlo, pero no como existente metafísico: éste sería el único que no sería fenómeno, justo por ser el único que no estaría presente en sí mismo al sujeto, sino únicamente representado para éste por el concepto de él, del existente metafísico (Obras completas, XII, De la filosofía, México, UNAM, 1982: 325).

Así pues, el objeto fenoménico, en rigor, es el ente que se representa él mismo al sujeto y no por medio de representaciones del sujeto, como ocurre con los objetos metafísicos; el ente que se presenta a sí mismo es, en rigor, fenómeno de experiencia (Zirón, A., En torno a Gaos, Valencia, Institució Alfons el Magnánim, 2001, 142 y ss.).

El método para acceder a la naturaleza de ambos objetos fenoménicos y metafísicos es la fenomenología de las expresiones verbales, pues, como dice Gaos, "la filosofía se presenta ante todo como expresión verbal de pensamiento, o como pensamiento expresado verbalmente. La filosofía debe partir de lo dado, y lo dado parece ser justo el pensamiento consciente de sí como expresado verbalmente: mas la expresión verbal misma es más patente y aprensible que el pensamiento que en ella es patente y aprehensible" (De la filosofía, México, 1962: 423).

Por tanto, el estudio fenomenológico de las expresiones verbales es el vehículo para llegar a los objetos de los conceptos, y esos objetos pueden ser

los simples objetos fenoménicos o los objetos metafísicos; estos últimos, a su vez, son los conceptos principales de la razón y sus combinaciones. Este aspecto de la fenomenología de las expresiones tiene gran trascendencia en Gaos. Aquí sólo se plantea el problema cuyo desarrollo desbordaría los límites de este trabajo.

Para perfilar más la distinción entre objetos fenoménicos y objetos metafísicos, Gaos hace una clasificación de las disciplinas filosóficas, en orden a su tratamiento científico. Y, así, divide éstas en científicas y no científicas. Las primeras son la lógica, la filosofía de las ciencias, la antropología y la sociología. Las no científicas son la teología y la metafísica, incluyendo, en esta última, la ontología, la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la religión. Estas disciplinas no científicas que integran la metafísica se caracterizan por tres notas: la totalidad del objeto, o sea, lo existente, lo metaempírico del objeto y la conceptualización parcialmente negativa de éste. Es decir, la metafísica es una concepción no científica del mundo; es una visión, idea o imagen irracional del mundo que se encuentra en todas las culturas. El error de la metafísica ha sido querer elaborar esa concepción del mundo con métodos racionales y científicos, y éstos son imposibles de aplicar a ese objeto metafísico. En cambio, las disciplinas filosóficas científicas utilizan, adecuadamente, los métodos racionales y sólo se distinguen del resto de las ciencias por una mayor generalidad y más alta reflexión. Llamarlas disciplinas filosóficas y no científicas es sólo una distinción puramente verbal.

De modo que las ciencias de diferentes especies, incluidas las ciencias humanas y las disciplinas filosóficas científicas, tienen como criterio de su cientifi cidad la fenomenicidad de sus objetos, a diferencia de la metafísica cuyos objetos no admiten tratamiento científico-racional. Gaos identifica,

prácticamente, metafísica y filosofía en sentido fuerte, por lo que, a partir de ahora, se utiliza el término "filosofía", pero esta filosofía estricta, a consecuencia de su carácter incientífico, resulta un fracaso. Pero este fracaso o la conciencia del mismo se vincula, para él, al menos, en su caso personal, con una decepción por la filosofía. La contradicción vivida y no sólo sabida entre la supuesta unidad de la filosofía y la realidad histórica plural de la misma le hace experimentar la primera decepción de la filosofía, a la cual denomina Gaos "decepción doctrinal". Pero hay otra decepción más radical y decisiva: es la decepción vital, producida por la incongruencia entre la abstracción de la filosofía y la concreción de la vida real (Zirón, A., O. C., 147). En una palabra, la filosofía, o sea, la metafísica, concluye en el fracaso. Los grandes sistemas metafísicos son pura elucubración imaginativa sin estructura científica. En resumen, la filosofía de Gaos concluye en un absoluto escepticismo que lo lleva a considerar la metafísica como algo anticuado y perteneciente a épocas pasadas:

> Bien mirados, es decir, a cierta distancia - la que se logra procurando reprimir el efecto de la habituación a ellos, que nos los acerca - los grandes sistemas metafísicos del universo hacen la impresión de esos organismos o construcciones gigantes, macizas, pesadas, que son propias de las edades arcaicas, naturales o históricas, tan alejados del estilo escueto y dinámico característico del arte, y del artefacto, y de la vida de nuestro tiempo, representado en los dominios de la ciencia, por la monografía especializada, por la "comunicación" de unos resultados de una investigación particular, y, en el dominio de la filosofía misma, por comunicaciones y monografías análogas, y por el ensayo y la filosofía, ya no sistemática, sino "problemática" (Discurso de la Filosofía, México, 1959: 23).

10.2.4. Psicologismo: "filosofía de la filosofía" o personismo

Ahora bien, si la filosofía ha terminado en un rotundo fracaso, ¿por qué sigue? ¿Por qué los filósofos siguen en el empeño? ¿Qué motivo los induce a seguir por ese camino errado? Para Gaos, es la personalidad del filósofo el elemento y motivo fundamental para seguir adelante en esa tarea imposible. Es la personalidad del filósofo la que ha producido o provocado la filosofía, y es ella, también, la que, tras la decepción, produce "la filosofía de la filosofía". Tiene que haber una obstinación muy grande en la personalidad del filósofo para seguir haciendo filosofía tras el fracaso de ésta. La estructura de la personalidad del filósofo tiene que ser un tanto especial para que tenga lugar en ella esa obstinación. Y afirma Gaos: "Si el meollo de la personalidad filosófica fuere, en suma, la soberbia..., se comprendería perfectamente la obstinación en la filosofía a pesar de la decepción".

Es la obstinación la que acarrea la soberbia y no viceversa: "Porque la prueba decisiva de la soberbia es la obstinación, la insistencia en el mal, a pesar de serlo y aun reconocido como tal' (Zirón, A., O. C., 148).

La tesis de la soberbia como motor y esencia de la filosofía merece una reflexión sosegada, pues Gaos la afirmó con entera seriedad y no es cosa de poca monta afirmar que lo que ha movido y mueve a la filosofía es la soberbia luciferina, y el filósofo es la encarnación más cabal del demonio:

> Sabido es que el pecado de Satán es el pecado de la soberbia. Por ello, y no por otra cosa, pienso hace ya su número de años que la esencia de la Filosofía es la soberbia. En alguna ocasión he intentado mostrar cómo la esencia de la Filosofía y la esencia de la soberbia coinciden fenomenológicamente rasgo por rasgo (Confesiones profesionales, México, FCE, 1979: 137).

Pero Gaos no permanece en la mera afirmación, sino que busca las causas de esta soberbia. Aparte del placer que supone hacer filosofía, el motivo más profundo de ésta es el poder que lleva consigo: "Una impresión de dominación sobre todo, fíjense en esta palabra, todo, subida en ebriedad hasta los inicios del mareo. Es la impresión propia (según la reduje a conceptos más tarde) de la ciencia o disciplina de los principios" (ibíd., 134). Gaos, al estudiar a Aristóteles, aprende de éste que el filósofo es quien sabe de todas las cosas, pero no porque las conozca todas en particular, sino porque es dueño de los principios que las dominan. Por tanto, la filosofía es un saber de dominación. El saber filosófico domina las cosas y no se deja dominar por ellas. Todo esto produce, evidentemente, la impresión de superioridad. Ésta es consecuencia de la dominación. Y el dominio sólo se puede ejercer desde la altura que lo domina todo.

A su vez, esa impresión de superioridad se plasma en el ámbito intelectual. Es una superioridad intelectual porque, con la inteligencia, es con lo que uno se hace dueño de los principios. Gaos distingue aquí inteligencia y pensamiento, precisando que es, con aquélla y no con éste, con lo que se da ese dominio. El pensamiento es sólo facultad general de pensar, sea bien o mal; en cambio, la inteligencia tiene la capacidad de hacerse cargo de la situación, y, en este caso, esa situación es el dominio del universo: "Es la inteligencia, por tanto, la que se hace cargo de sí como ápice del universo" (ibíd., 133-135).

Pero esta triple vivencia de dominación, superioridad e inteligencia no versa sólo sobre el universo como una vaga y abstracta generalidad. Esa vivencia tiene por núcleo la concepción de los principios, impulsada por la esencia misma del "principio" que es la singularidad. Y, más en concreto, esa vivencia versa sobre el primer principio, que es Dios. Gaos llama

especialmente la atención sobre la actitud del filósofo en torno a este primer principio diciendo que el filósofo se superpone a Dios; la inteligencia del filósofo se sobrepone a Dios preguntándole por su esencia y existencia, pidiéndole razones; en una palabra, haciéndole objeto de sus indagaciones:

> Por esto es el esencial destino de la Filosofía el idealismo trascendental, la filosofía del sujeto intelectual autárquico y condición de posibilidad de todo lo demás, incluso de la Divinidad, cuando a ésta no la identifica consigo mismo; en suma, la... la... la soberbia de un Hegel, de un Kant... (ibíd., 136).

Gaos achaca esta soberbia al filósofo. Cada filósofo comete el pecado de Satán al pasar, de la religión, a la filosofía, o sea, a la inteligencia de los principios y, en especial, del primer principio; al pasar, de la fe en Dios, a la inteligencia de sí mismo como principio.

En este sentido, el filósofo es una de las variantes del hombre de poder. Y Gaos compara, en este sentido, al filósofo y al político. Éste es un hombre de poder que hace frente a los hombres congregados éstos en masas, en asambleas; en cambio, el filósofo es un hombre de poder que se oculta en las ideas por miedo a los hombres. El filósofo es quien fabrica esa especie de bombas que son las ideas que, luego, el político explota en la plaza pública (De la filosofía, México, 443).

Para Gaos, esta filosofía posterior a la decepción no es, sin más, filosofía, sino filosofía de la filosofía, la cual, más que filosofía, es una ciencia humana que trata de escapar del círculo infernal de la soberbia, por su carácter científico-humano, y, en este sentido, trata de examinar y clarificar el fenómeno mismo de la filosofía.

Y ya para concluir, como se apuntó al principio, hay que hacer, por lo menos, referencia a la labor docente e investigadora que Gaos desarrolló en México toda su vida después del exilio de España. Abellán lo trata, largo y ten dido, en sus obras cuando toca el problema de la filosofía española en el exilio. Gaos posibilitó la filosofía hispánica al volcarse, filosóficamente, sobre la peculiar realidad de los países americanos, y ello, desde las coordenadas del pensamiento orteguiano que resultaron válidas y flexibles para afrontar la idiosincrasia intelectual de esos países hispánicos. La filosofía orteguiana de la razón histórica y de las circunstancias fue aplicada a aquella realidad concreta con unos buenos resultados. El pensamiento hispánico fue fruto y consecuencia del pensamiento español: Andrés Bello, Martí, Rodó, Antonio Caso... fueron, en cada uno de sus países, expresiones peculiares del pensamiento hispánico que enraíza en los filósofos españoles que van desde Feijoo hasta Unamuno y Ortega. Gaos propició una floración de los estudios filosóficos en México. Fundó el Seminario para el Estudio del Pensamiento en los Países de Lengua Española. De allí salieron abundantes obras y numerosos discípulos que formaron un grupo de intelectuales que trabajaron el pensamiento hispánico. Destaca Leopoldo Zea pero, también, Luis Villoro, Manuel Cabrera, Justino Fernández, Bernabé Navarro, Olga Victoria Quiroz, Vera Yamuni, Francisco López Cámara, Carmen Rovira... Todo este trabajo filosófico tiene como punto de referencia la Universidad Nacional Autónoma de México.

10.3. La filosofía de María Zambrano: la razón poética

El pensamiento de María Zambrano se estructura en el contexto filosófico de la Escuela de Madrid, aunque con aportaciones propias y originales como el resto de sus miembros. Todos ellos aceptaron de Ortega el problema fundamental de la filosofía en la modernidad: la vida humana como realidad

radical. Zambrano parte de este problema y, en torno a él, va tejiendo su pensamiento con influencias de sus inmediatos maestros Ortega y Zubiri, más el acopio personal de sus propias fuentes, en consonancia tanto con su problemática como con su propia idiosincrasia. Y, así, el problema radical del hombre lo inserta ella en su fundamento último: lo sagrado, lo divino; su obra principal, El hombre y lo divino, refleja, pues, la orientación de su pensamiento. Lo sagrado es el fondo último de lo real, el fundamento de toda realidad, incluido el hombre; éste ha de contar e insertarse en esa realidad para llegar a ser. Aquí la influencia de Zubiri salta a la vista. Pero el instrumento con que Zambrano va a llevar a cabo su tarea filosófica es la "razón poética". Es ésta algo específico dentro del planteamiento filosófico español de la realidad humana. Unamuno abordó ésta desde el conflicto razón y fe; Ortega, desde la razón vital y Zubiri, desde la inteligencia sentiente. La razón poética de Zambrano va a ser un pensar original en que van unidos filosofía y poesía, y esto va tanto en la línea del pensamiento español en general, como en la línea de la razón vital y la razón sentiente en particular.

10.3.1. Vida, obra, rasgos y fuentes de su pensamiento (1904-1991)

María Zambrano nació en Vélez-Málaga el 22 de abril de 1904. Sus padres fueron maestros dedicados, de lleno, a su tarea docente. Zambrano fue educada en un ambiente exquisito de sensibilidad y gozo familiar. La infancia trascurrida en este pueblo malagueño dejará una impronta indeleble en su alma. La luz del Mediterráneo, la vida del campo, el carácter alegre y, a la vez, sacrificado de los agricultores andaluces, sus tradiciones, su religiosidad, su apego a la tierra, dejaron en ella tales ecos, que, al dejar esa tierra, vivió siempre la experiencia del destierro. Esa infancia fue, para ella, definitivamente, el paraíso perdido. En 1908 tuvo que abandonar Vélez-Málaga para instalarse en Madrid con sus padres. Es entonces cuando siente

esa profunda sensación de desgarro y destierro por vez primera pero definitiva, tanto que habría que situar aquí la vocación y orientación de su filosofía. Ésta fue una compensación y un llenar ese destierro; la filosofía fue, para ella, la referencia a su verdadera identidad en un mundo ajeno a la propia idiosincrasia; el mundo verdadero es ese mundo interno, la propia patria que llevamos dentro con su historia; ése es el pozo de donde se saca el agua que calma la sed de ser y de conocimiento. Y esa tradición es la mejor defensa contra la tentación de querer empezar desde la nada. La filosofía será así, para ella, una constante recreación de la infancia, un desarrollo continuo e inacabado de ella hasta la muerte (Blanco Martínez, R. y Ortega Muñoz, J. F., María Zambrano, Madrid, Ediciones del Orto, 1997, 21).

En 1909 emigra, de nuevo, con su familia; esta vez el destino es Segovia, a causa del traslado de su padre al instituto de esa ciudad castellana. También ésta dejó huella en María, pues allí sintió la sencillez, la universidad y la recidumbre del paisaje y de los hombres de Castilla. Fue una invitación a ensanchar el alma hacia lo universal como invitan los campos castellanos, a la vez que una interiorización. Allí se encontró con uno de los maestros más influyentes de su pensamiento: san Juan de la Cruz. También conectó, personalmente, con Antonio Machado, amigo y compañero de su padre.

En 1924 se traslada, de nuevo, a Madrid y desarrolla sus estudios en la Universidad Central. Prepara su tesis doctoral sobre "La salvación del individuo en Spinozá' bajo la dirección de Ortega. Fue profesora auxiliar de Metafísica y, en 1930, publica su primer libro Nuevo Liberalismo; colabora con varias revistas: Cruz y Raya, El liberal, etc., y, en 1931, recibe, con todo entusiasmo, a la Segunda República Española y ello porque, como a los hombres de su época, "les dolía España'. Le duele la decadencia española y añora aquella España antigua, ancha y universal que acogió en su seno a

medio mundo. Entabló amistad con los intelectuales más prestigiosos del momento, con la idea de renovar la cultura y alumbrar una filosofía específicamente española. En este sentido, vio, en Ortega, un auténtico maestro de los jóvenes intelectuales de su época. También consideró a Unamuno, aunque no lo conoció personalmente, como una luz para España y su cultura, siendo, asimismo, una de las huellas más importantes de su pensamiento. Con los miembros de la Escuela de Madrid, se relacionó como compañera aunque, a Zubiri, llegó también a considerarlo como maestro.

En enero de 1939 emprendió, como tantos otros, el camino del exilio, peregrinando, sucesivamente, por Francia, Estados Unidos, Cuba, Puerto Rico, México, etc. Sus obras de este período recuerdan el drama que le tocó vivir tal como se refleja en Los intelectuales en el drama de España (1937) y en otros ensayos. De todos estos dramáticos acontecimientos, Zambrano extrae, a semejanza de san Agustín, una filosofía de la historia transida de esperanza.

En 1953, Zambrano vuelve a Europa y reside en Roma hasta 1964. Es la época más fructífera de su vida; en ella aparecen sus obras fundamentales: Hacia un saber sobre el alma (1950), Dos fragmentos sobre el amor (1953), El hombre y lo divino (1955) (ésta es, sin duda, su obra maestra), Persona y democracia (1959), La España de Galdós (1961), Carta sobre el exilio (1961), España, sueño y verdad (1965) y Delirio y destino, que aparecerá en 1989. Los temas filosóficos más importantes de esta época son lo sagrado y la palabra. En torno al primero, distingue lo sagrado y lo divino, haciendo del problema de Dios el eje de su pensamiento filosófico.

Instaurada en España la democracia, comienzan a aparecer estudios, homenajes, premios, congresos, etc. sobre Zambrano; todos ellos sacan a la

luz su pensamiento haciéndole justicia. Recibe el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades en 1981. En noviembre de 1984, vuelve, definitivamente, a España instalándose en Madrid. En 1987 se constituye en Vélez-Málaga la Fundación María Zambrano. Se celebran diversos congresos y recibe el premio Cervantes en 1988. En este último período de su vida, su pensamiento adquiere un carácter más poético y místico: Claros del bosque (1977), De la Aurora (1986), El sueño creador (1986), Notas de un método (1989) o Los bienaventurados (1990). María Zambrano murió en Madrid el 6 de febrero de 1991 y fue enterrada en su pueblo natal, VélezMálaga.

El pensamiento de Zambrano se caracteriza, en primer lugar, por su vitalismo y sensibilidad poética. Hizo de la poesía el instrumento específico para abordar el pensamiento filosófico; así, superó un racionalismo tan oprimente como caduco. Este uso de la poesía como medio de desarrollo filosófico es un hito dentro de la cultura y filosofía española. Y entiende por poesía un género amplio; éste engloba, no sólo la inspiración que lleva de manera más clara y directa al núcleo de las cosas, sino, también, el sentido de creación de la palabra; así, la poesía, haciendo arquitectura de la palabra, construye, a la vez, el pensamiento. La realidad se filtra así a través del pensamiento y de la palabra. La claridad y perfección de ésta mostrarán el universo de manera nueva.

En segundo lugar, el estilo de Zambrano, justamente por este carácter poético, es abierto, sugerente, no cerrado. Pero su cultivo de la palabra merece atención especial. Su estilo es brillante, fluido, libre, sugerente, a la vez que ajustado. La palabra en Zambrano no sólo es un mundo lleno de belleza y creatividad, sino un instrumento de penetración metafísica de la realidad. Ella consigue hacer filosofía estudiando a los grandes literatos españoles entre los que destacan san Juan de la Cruz y Galdós. Tras el ropaje

poético y literario, es capaz de llegar al trasfondo metafísico existencial; algo, por lo demás, típicamente español, con lo cual, su obra adquiere múltiples planos de intelección: poética, metafísica, mística, existencial... Y todo ello lo realiza de forma ágil, sin estridencias, sin artificios, de modo vital y sugerente. Como no podía ser menos, ello es expresión de su propia vida y destino: expresar, poética y místicamente, el dramatismo de su vida personal reflejada en su obra. Zambrano consigue deleitarnos y, a la vez, hacernos pensar (Blanco, R. y Ortega, J. F., O. C., 44 y ss.).

Y, aunque todo esto pueda parecer un defecto frente a la tendencia cientifista de la filosofía actual, ello resulta, más bien, un enriquecimiento que no sólo deja caminos abiertos, sino que es más apto para planteamientos originales y creativos. La belleza de su estilo, la riqueza de sus imágenes y la fluidez de su escritura conducen a un realismo más plural y vitalista. Y ello sin salirse de la tradición filosófica moderna y europea, sino, más bien, sumergiéndose en ella bajo esa inspiración típicamente española que se acompaña de la poesía y de otros géneros literarios para llegar a escrutar la vida misma.

Las fuentes de inspiración que jalonean el pensamiento de Zambrano son éstas: el estoicismo de Séneca que subyace al pensamiento español y que le da una impronta de serenidad ante la adversidad y el interiorismo de san Agus tín que Zambrano elaboró toda su vida al vivir ésta como permanente destierro. En cuanto al misticismo de san Juan de la Cruz y de Miguel de Molinos, ambos la ayudaron a llegar a una nada de la que emana un amor que ha pasado por el crisol los apetitos humanos; el valor inalienable del individuo y su libertad en Spinoza; el significado de la vida, más allá de la razón, en Bergson; el ordo amoris como núcleo impreso en el corazón, frente al orden lógico, tal y como lo plasma Scheler; el planteamiento de la realidad

humana como realidad radical en Unamuno, Ortega y Zubiri, y la inspiración poética de Antonio Machado. Tales fueron los referentes que, de forma sublime y apasionada, dan cobertura al pensamiento de Zambrano.

El esquema de desarrollo de la filosofía de María Zambrano será el siguiente: en primer lugar, el estudio de la razón poética como medio de hacer frente a la crisis filosófica actual; en segundo lugar, lo sagrado, como fondo último, que da fundamento a la realidad y sentido a la historia y al pensamiento, por último, el problema del hombre y el problema de España.

10.3.2. La razón poética, nuevo método de la filosofía

Zambrano se enfrenta a la crisis de nuestro tiempo haciendo un lúcido diagnóstico y tratando de poner remedio. La cultura racionalista moderna ha fracasado y, hoy, el hombre se siente desnudo y desvalido en ella. El pasado está desprestigiado y el porvenir es incierto. Es necesaria una nueva razón, después del fracaso que significaron las dos guerras mundiales; éstas tenían su fundamento último en la filosofía de la modernidad. Hace falta un saber de salvación después de este descenso a los infiernos: "Un signo inequívoco de que estamos en el umbral de una nueva época, quizá de un nuevo mundo, es la necesidad y aun las parciales realizaciones de ese viaje que el hombre se ha visto siempre precisado a cumplir: el descenso a los infiernos, a sus propios infiernos. Infierno de la propia alma individual, infierno de la Historia poblada por ellos" (Un descenso a los infiernos, 13). El carácter más destacado de esta cultura moderna ha sido su implacable racionalismo; su último y máximo exponente fue Hegel, al identificar razón y ser. Zambrano intenta superar ese racionalismo volviendo al hombre, a la persona humana, que es síntesis de ser, conocimiento y amor. Y trata de acceder al ser humano con una razón intuitiva, apasionada, de signo holístico, de manera que

englobe al hombre entero. Ésa es la razón poética. Con ella, el hombre recupera todo su ser desde los ámbitos oscuros del inconsciente hasta los diversos tipos de saber proscritos por el racionalismo; todos ellos confluyen en una visión del hombre perdida en la cultura europea. Después del naufragio positivista y cientista, emerge un saber holístico humano más próximo a la vieja sabiduría griega; ésta emanaba del hombre interior, de los ínferos del alma - como dice Zambrano-; Nietzsche la vio con claridad en la tragedia griega (Blanco Martínez, R. y Ortega Muñoz, J. F., O. C., 33 y ss.).

Tratando de mostrar el nacimiento y trayectoria de la razón poética, Zambrano dibuja sus dos aspectos constitutivos y complementarios. Ateniéndose a la etimología griega de "poesía", ésta ofrece dos versiones: una, el poeta es un ser inspirado, poseído por los dioses que llega a la creencia de las cosas directamente, volando sobre el paso lento del razonamiento. Llega al ser de las cosas con una mirada rápida, inspirada en el amor que lleva dentro. Es un mirar intuitivo, afectivo, pleno. Zambrano confiesa la tensión con que sintió esa razón poética y el dolor que pasó para alumbrarla. Los jalones de esta razón los encontró en Spinoza, Plotino, Scheler, Ortega y los poetas. Para Zambrano, la filosofía lleva dentro una religión, la religión de la luz; luz que es amor y nos consume. Y nos consume porque ese amor desea salvar hasta las más modestas circunstancias, como diría Ortega. Así, la filosofía es experiencia transida de amor. La luz como estructura de la realidad y el amor como forma de sentimiento son elevados a conceptos metafísicos por Zambrano; ellos irán tejiendo la tragedia de la vida humana en su realización. Esa realización se va llevando a cabo en las diversas épocas históricas por el encuentro con una verdad. Y la verdad de nuestra época actual es la del hombre en su vida; la filosofía se muestra así como un mundo de existencia intelectual, como vida. Pasión y razón unidas son los instrumentos que utiliza la filosofía para acceder a esa verdad de hoy

que es la radicalidad de la vida humana. Y esa verdad nos muestra "un saber sobre el alma, un orden de nuestro interior" (Hacia un saber sobre el alma, 21). Este orden interior es el ordo amoris del que habla Max Scheler, el orden del corazón que se atiene a los valores más consistentes y últimos que dirigen la vida humana. Pero este saber del corazón no es el saber racionalista que tanto propagaron el racionalismo y la psicología científica. Tampoco ese saber es el sentimiento poético de los románticos para quienes la naturaleza es un espejo del alma; al unir así naturaleza y alma, el romanticismo diluyó el orden específico del corazón. Pero el orden del corazón, como diría Pascal, tiene sus propias leyes lejos de las de la razón y la naturaleza (Gómez Cambres, G., El camino de la razón poética, Málaga, Ágora, 1992: 19 y ss.). Es verdad que la razón ha intentado, a veces, conocer las razones del alma como se ve en Aristóteles, Spinoza y Scheler, pero no tuvo un trato adecuado con el alma, pues miró ésta como la realidad única del hombre, lo cual es falso, pues, al no ser el alma la realidad única humana, "era necesario una idea del hombre íntegro y una idea de la razón íntegra también" (Hacia un saber sobre el alma, 26).

Será la razón poética la que se presente como razón de toda la vida del hombre. Zambrano trató de hallar esa razón vitalista, intuitiva y holística del alma en los oráculos griegos, en los ritos órficos, en el culto a Dionisos, en el romanticismo...; en todos ellos, el alma se sumerge en la naturaleza y se hace una con ella. Sin desdecir esto, Zambrano vincula el alma, de modo radical y definitivo, con Dios: "Dios está en el fondo del alma" (ibíd., 29).

Así pues, el primer rasgo de la razón poética, siguiendo la etimología de "poeta", es su inspiración, su carácter intuitivo, holístico. El segundo es su carácter de "creador, inventor"; aquí, el concepto de creación se refiere al ámbito de la palabra, del pensamiento. La razón poética, desde la inspiración,

es una fuente creadora de palabras, conceptos, pensamientos. Para Zambrano, este tema es decisivo, tal y como lo trata en sus obras fundamentales Claros del bosque y De la aurora. Además, ésta es otra característica de la razón poética frente a la razón vital o la inteligencia sentiente. El filósofo mira la realidad, reflexiona sobre ella y construye un pensamiento que plasma en palabras. Más aún, lo que otros filósofos pensaron antes que él lo piensa y lo mira de nuevo recreando lo pasado; para expresar esa novedad, crea la palabra adecuada. Así ésta, en Zambrano, adquiere un carácter vivo, ágil, renovado. Y no, por eso, su pensamiento es menos filosófico (Blanco, R. y Ortega J. F., O. C., 16-17). Para Zambrano, la palabra se matiza en la pluralidad más variada de significados; así, llega a su lejano hontanar, a la "palabra origen"; desde aquí, va germinando en palabra presentida, naciente, floreciente, despierta y, por último, olvidada. Zambrano cita, a este respecto, el prólogo del Evangelio de san Juan, "Al principio existía la Palabra': la Palabra de Dios que, en la eternidad, era luz eterna y que se encarna y toma cuerpo entre los hombres. Esa palabra divina es el origen de toda palabra; palabra fecunda que es fermento y simiente de toda palabra, y que garantiza la fecundidad, racionalidad y unidad del universo. Todas las cosas fueron creadas por la palabra. Zambrano cree que el núcleo secreto de cada cosa, su auténtica realidad, corresponde a un pensamiento, a una palabra viva, de la cual, la palabra hablada o escrita es sólo un reflejo. Y, así, cada palabra es una cifra en la arquitectura general del universo. El hombre intenta llegar a ese núcleo de cada cosa y descubrir su palabra; esa palabra que constituye la identidad de las cosas coincide con su sustancia. Pues bien, el hombre, también, es fruto de la palabra; tiene un nombre pro pio y único que sólo Dios conoce y que es la cifra de nuestro ser. Esta palabra es nuestra oculta realidad, clave de nuestra vida y nuestro destino (ibíd., 3839). Estos dos son los caracteres constitutivos de la razón poética: su carácter inspirado, directo,

inmediatamente vinculado a la realidad y su capacidad creadora plasmada en la palabra.

10.3.3. La configuración de la realidad: lo sagrado y sus manifestaciones en la cultura de Occidente

Los dos caracteres constitutivos de la razón poética, la inspiración y la palabra, terminan en Dios como último referente de realidad y horizonte de sentido. Zambrano vio que la inspiración del alma se quedaba corta al identificarse con el universo. Había algo más: Dios estaba en el fondo del alma. Y, cuando quiso llegar al significado último de la palabra, se encontró con que lo que existía, al principio, era el Verbo, la Palabra divina. Dios, por tanto, aparece al final de los dos caminos, inspiración y palabra, como meta última de realidad y sentido. A su vez, la vida del alma se desarrolla en la búsqueda incesante de ese hontanar de realidad inagotable. Dios y el hombre o, en terminología agustiniana, Dios y el alma, son el núcleo del pensamiento y la obra de Zambrano, tal y como refleja el título de su obra principal El hombre y lo divino. Empecemos por la realidad divina.

El espíritu del hombre actual, sobre todo, después de Hegel, se pregunta por el fundamento y ultimidad de su realidad. La obra de Zambrano, como filosofía, arranca de la experiencia de ultimidad que tiene el hombre al realizarse con las cosas. Pues bien, para Zambrano, la historia de la cultura occidental puede articularse en torno a la idea de lo divino como fundamento último de toda realidad, en cuyo trato, el hombre realiza su vida y su ser. La cultura occidental depende de la configuración que el hombre ha hecho de lo divino y de su relación con él. El espíritu de María Zambrano se interroga por la ultimidad, preguntando el cómo y el porqué de los dioses. Para ella, el problema de Dios se presenta desde la necesidad humana de lo divino. Por

tanto, hay que hacer un análisis de esa realidad humana en su relación con lo divino. A esa relación, la denomina Piedad; ésta consiste en saber tratar con el misterio, con lo divino. Y es que el misterio es "el fondo último y abismal de la realidad inagotable que el hombre siente en sí mismo, llenándole en los momentos felices y en el sufrimiento; dicha y padecer, se nos aparecen infinitos. Y en ellos es cuando sentimos que la realidad no sólo nos toca, sino que nos absorbe, nos inunda" (Para una historia de la piedad, 29).

El misterio nos envuelve y está no sólo fuera, sino, especialmente, dentro de nosotros. En él vivimos y somos. Al ser el hombre realidad histórica, es por lo que su trato con esa realidad fontanal divina, también, ha de ser histórico. Son las diversas manifestaciones de los dioses que muestran el desarrollo humano.

A) Primera manifestación: el poder dominante de la realidad

La primera configuración de lo divino, como fundamento último, es el poder absoluto que rodea al hombre y lo atemoriza. El hombre tiene que saber tratar con lo diferente, con lo radicalmente otro. Y eso es la piedad para Zambrano, saber tratar con esa realidad que nos rodea y en la cual estamos enclavados (ibíd., 19). La vida human siempre se ha sentido ante algo o bajo algo superior que la envuelve. Y esa realidad no la ha inventado el hombre; se ha encontrado con ella al enfrentarse con su vida. Ésa es la razón de por qué siempre han existido dioses para el hombre. Al principio, el hombre se vio agobiado por esa realidad cuyo nombre y rostro desconocía. El problema era, justamente, de visión y no de realidad. Necesitó, pues, que esa realidad superior y envolvente se dibujase en entidades, formas separadas e identificables. Eso son los dioses. Éstos abren al hombre caminos de acercamiento a esa realidad arcana inicial. De ahí que los dioses sean la

primera forma de trato con la realidad. Al abrirse, así, el camino a esa realidad sagrada arcana y poderosa, la vida humana puede desenvolverse, encontrado un hueco, un sendero para transitar, vivir y hacerse libre. Así, el enigma se va desvelando; éste, en su radicalidad, no consiste en la problemática con que se manifiesta el ser o la realidad en la filosofía, sino que es el enigma de la ocultación de lo sagrado. Lo sagrado gusta de ocultarse. Y la vida humana se desenvuelve, justamente, en abrirse a eso sagrado a la vez que trata de desvelarlo.

Aquí es donde Zambrano distingue, con toda claridad, lo sagrado y los dioses. Éstos, si se apura, pueden haber sido inventados por los hombres en su necesidad, pero la matriz, lo sagrado, no. Lo sagrado es "el fondo último de la realidad" (El hombre y lo divino, 32). En lo sagrado, todo se sustenta y cobra sentido; todo arranca de él y a él retorna. Es el arjé de los griegos. Lo sagrado no es atributo o cualidad que convenga a unas cosas sí y a otras no; es anterior a las cosas; es una irradiación de vida que emana de un fondo de misterio; es la realidad oculta, escondida (Gómez Cambres, G. O. C., 71). Lo sagrado, en fin, es "la suma realidad de la cual emana el carácter de todo lo que es real' (El hombre y lo divino, 32). "La realidad es lo sagrado y sólo lo sagrado la tie ne y la otorga' (ibíd., 33). Aquí está la distinción entre lo sagrado y lo divino. Hay dos zonas en la realidad: el centro y la periferia. El centro es lo sagrado y la periferia es lo divino. Lo sagrado emerge y se manifiesta en lo divino. Lo sagrado es el fundamento, origen y término de todos los seres; lo divino, en cambio, es la forma con que el hombre capta o define esa realidad fundamental. Y, en esa forma diferente de captarlo, se constituyen la historia y la cultura humana.

B) Segunda manifestación. Las imágenes de los dioses: el mito

La realidad no aguarda, dirá Zambrano, sino que ha de descubrírsele al hombre. Con la aparición de los dioses, se descubre la realidad de forma específica; se configura. Y así aparece, también, el mundo profano junto a los dioses. La aparición de éstos representa el final de un largo período de oscuridad y padecimiento (ibíd., 34). Ellos, los dioses, han hecho posible una desvelación de lo sagrado y han creado un espacio de libertad; así, el hombre puede preguntarse y desvelar el sentido tanto de su vida como el de toda la realidad. El hombre se convierte, de esta forma, en el lugar de manifestación de esa realidad. La fuerza de ésta y la expectación humana se aúnan en la pregunta que el hombre se hace acerca de sí mismo y de lo real. Esta actitud de preguntar supone la aparición de la conciencia, que, a la vez, es dolor y desgarramiento del alma: sentirse en el mundo desgajado, desvalido respecto a la fuerza de la realidad. Pedir explicaciones a los dioses y rebelarse es la pérdida de la inocencia; es el surgir de la conciencia como respuesta a la angustia humana. Los dioses son la primera solución a la angustia como estado metafísico humano. Los dioses marcan, con su imagen y claridad, la salida del caos y de la noche (Gómez Cambres, G., O. C., 74).

Zambrano insiste en que es la cultura griega la primera que da la forma de imágenes a los dioses. Se crea, en ella, la primera imaginería religiosa. Los dioses griegos son los que trajeron luz y claridad; luz como atmósfera, ámbito y medio de la realidad. Con la luz, se hace posible todo aparecer, toda presencia. La razón poética se mueve en esta atmósfera de luz y claridad de aurora; ésta es anterior al conocimiento racional, el cual va, más bien, a ocultar lo real. Las cosas, en la claridad de la aurora de la mañana, son más ágiles y danzan el juego creador de la metamorfosis. Es como la vida luminosa del niño. La vida de las creaturas, bañada por la luminosidad de los dioses griegos, es como la de ellos, una vida de metamorfosis: viven en la multiplicidad sin caer en la estrechez y la unidad. Era necesaria la imagen,

como primera forma, para que la realidad en estado puro, ambigua e inagotable, se hiciese presente. Los dioses griegos son los mediadores entre la naturaleza y la historia, entre la situación original del hombre aterrorizado y la soledad en que surge la libertad. El hombre ha descubierto las cosas, ha descubierto la ley a través de estos dioses que son formas puras en que la naturaleza se ha hecho transparente; a través de estas imágenes divinas, el hombre ha hecho su primera inserción en la realidad (El hombre y lo divino, 56).

C) Tercera manifestación: el mundo de las ideas, la filosofía

El paso del mundo de las imágenes al de las ideas constituye el nacimiento de la filosofía. La cosmovisión mitológica se va desarrollando y llega un momento en que se distingue la imagen y la cosa, el significado y la existencia. El mundo sagrado de las imágenes da lugar a un conjunto de simples representaciones. En el ámbito de su libertad, el hombre se pregunta por el ser ante el desamparo de los dioses. En la soledad surgida por ese desamparo y por la consiguiente aparición de la libertad, se realiza un cambio de luz, un nuevo nacimiento en el hombre. Éste se pregunta por el ser y por su puesto en el cosmos. Al hacer esto, se enfrenta a su ignorancia anterior y, desde ella, emanan los diversos sistemas filosóficos; éstos son diferentes modos de explicar el orto mismo de la filosofía. La insuficiencia de los dioses para dar sentido a la vida del hombre dio lugar a la filosofía.

Y, en el nacimiento de la filosofía, Zambrano presenta el problema de la unidad de filosofía y poesía. La filosofía comienza por la pregunta alcanzando el ser por su esfuerzo y su búsqueda. La poesía, en cambio, comienza por una respuesta a una pregunta no formulada; esa respuesta es donación y entrega a una verdad recibida como gracia. En el surgir de la

filosofía, hubo una revelación, la del ser. Esa revelación conlleva, en el filósofo, una conversión a la vez que un saber de unidad sobre las cosas. El saber filosófico da razones basadas en la unidad. El saber poético es disperso, no se mueve en la unidad, y el poeta no ofrece razones, sino que entrega su propio ser. El camino poético y el filosófico son dos vías privilegiadas que, en algunas ocasiones excepcionales, se han fundido en una sola: en Heráclito, Parménides, Empédocles. Pensamiento y poesía, para Zambrano, son caminos diversos que conducen a una misma meta que es la que está detrás de la realidad aparente, la realidad enquistada en el misterio. Zambrano unifica ambos caminos en la razón poética. Ésta, en cuanto razón, es una intelección racional con su método, pero es, además, una razón práctica; es un conocimiento de experiencia de la realidad. Esta realidad, al ser sagrada, será aprehendida en un saber que no hay que conquistar, sino que sale al encuentro; por tanto, es saber de entrega, propio de la razón poética (Gómez Cambres, G., O. C., 82 y ss.).

María Zambrano va siguiendo las diversas manifestaciones del ser a lo largo de la historia de la filosofía griega: el ápeiron de Anaximandro, el "uno" de Parménides, la unidad primordial de Heráclito, la "armonía" de Pitágoras, la "Idea" de Platón y la sustancia de Aristóteles...; ellos son el principio de unidad de lo real y del saber filosófico. Al mismo tiempo, Zambrano los analiza bajo el prisma del saber poético; ve su insuficiencia en esta perspectiva y pide la colaboración de ambos saberes: racional y poético. Y es que cada uno de estos dos, por sí mismos y separadamente, no sirven para cumplir sus respectivas funciones. Hace falta la conjunción de ambos para llegar al resultado pleno que es el conocimiento absoluto; absoluto en el sentido de un saber integrado, total y abierto sobre las cosas y el hombre. Y, así, la experiencia del misterio, que es la emoción fundamental, vemos que es la que engendra la religión, la filosofía, la poesía y la ciencia, saberes todos

ellos que quedan unificados en la realidad del misterio (Gómez Cambres, G., 92).

D) Cuarta manifestación: el amor del Dios cristiano

El mundo cristiano se sirvió del concepto aristotélico de sustancia para sustentar, racionalmente en lo posible, el misterio de la Encarnación del Hijo de Dios, el "ser" del Hombre-Dios (El hombre y lo divino, 81). Este Dios del amor asume y supera las dos manifestaciones naturales de lo divino: el tiempo y la luz. El dios "natural", el de la vida que el hombre siente espontáneamente, es el dios del tiempo; tiempo que devora y queda atado a la infinitud del número. Frente a este dios del tiempo, se manifiesta el Dios creador que es un Dios revelado: "Yo soy el que soy", el que es sin consumirse, que se basta a sí mismo, que no necesita de nada; puro ser sin fin.

En segundo lugar, el dios de la filosofía se manifestaba como luz; luz de luz como diría Plotino, pensamiento de pensamiento, luz de la inteligencia. En cambio, el Dios cristiano no se manifiesta como mera luz; se revela y se comporta con los hombres de manera incomprensible, completamente diferente a la de los otros dioses. Su mirada es amorosa y creadora. Su luz amorosa pasa a través del hombre recreándolo y haciéndolo transparente. Es, precisamente, el amor del Dios cristiano

> el que descubre la realidad e inanidad de las cosas; el que descubre el noser y aun la nada. El Dios creador creó el mundo por amor, de la nada. Y todo el que lleva en sí una brizna de este amor descubre algún día el vacío de las cosas y en ellas, porque toda cosa y todo ser que conocemos aspira a más de lo que realmente es... Y así, el amor hace transitar, ir y venir entre las zonas antagónicas de la realidad, se

> adentra en ella y descubre su no-ser, sus infiernos. Descubre el ser y el no-ser, porque aspira a ir más allá del ser (El hombre y lo divino, 273).

El amor del Dios crístino deshace el tiempo cuantitativo y lo convierte en instante; éste es irrupción de lo eterno en lo temporal, conversión del tiempo humano en eternidad. A su vez, la vivencia del amor divino se da en la mística. El fin de ésta es convertir el alma en transparente e invulnerable como Dios. En la poesía de san Juan de la Cruz, resplandecen, a la vez, el ser humano y las creaturas: éstas como nacidas de nuevo. De ahí la fecundidad de este camino del amor (Gómez Cambres, G., O. C., 93-95).

E) Quinta manifestación: la nada

La nada es la última revelación de lo sagrado que, esta vez, se muestra en su negatividad. Aquí habría que presentar dos aspectos de ésta. Uno, el ateísmo como tarea de depurar un esquema de lo divino para dar paso a una manifestación más auténtica de éste. En este sentido, la nada actuaría de crisol de los antropomorfismos que resplandecen en las religiones y en ciertos sistemas filosóficos. Es demasiado evidente que los hombres han hecho a los dioses a su imagen y semejanza. Se impone, pues, una epojé de lo divino dejando a éste el lugar que le corresponde y que es lo infalible y lo innominado. Y, justamente, desde esta especie de teología negativa, es de donde arranca el aspecto más metafilosófico del pensamiento de Zambrano. Pero hay otro aspecto del problema y es que el hombre es considerado como nada en cuanto se resiste al amor de Dios. Así lo plantea ella en La salvación del individuo en Spinoza. La vida humana, en cuanto resistencia a lo sagrado, es un naufragio por separarse de Dios. La situación de indeterminación, soledad y naufragio en que queda el alma separada de Dios es una constante

en el pensamiento de Zambrano.

La nada en el pensamiento griego se presentaba como el no-ser. Platón bordeó los abismos del no-ser, pero no se adentró en ellos; tampoco se adentró la filosofía posterior en la nada o no-ser como momento de la estructura del ser del hombre; no se atrevió a entrar en los ínferos del alma, como dice Zambrano. Y es que esto no era posible, pues la filosofía no sólo no ha querido olvidarse del propio ser del hombre, sino que hizo del yo y de la conciencia la piedra angular del ser y del pensar; mal podía, en esas condiciones, bajar a esos ínferos del alma (El hombre y lo divino, 175). Es la razón poética la que se atreve a mirar la vida humana como una totalidad, y lo hace sin retroceder ante las amenazas de lo que, para la vida, supone descender a los ínferos y a la destrucción de la muerte. Para acceder a esos ámbitos, es inservible una luz racionalista que se rige por el principio de "no-contradicción". Hace falta una luz integral que alumbre, simultáneamente, la vida y la muerte. Es, una vez más, la razón poética.

La nada se presenta como horizonte en una filosofía que cuenta con la creación. La nada sería el fondo último de donde saliera la realidad entera en un acto creador. La nada surgió, también, en las entrañas del hombre al sentirse en su soledad ante Dios (El hombre y lo divino, 177). Esta nada de la soledad humana es el no-ser que afecta y muerde al ser: esa nada es no-ser dotado de actividad (ibíd., 175). Esta nada devoradora es la que se da en la mística y, más en concreto, en san Juan de la Cruz. El hombre siente la falta de ser y ese hambre, henchida de amor, lo lanza a la posesión del ser divino, pero, en tanto se nutre de éste, se vacía de sí mismo. El yo deja su lugar a Dios. Esto, en san Juan de la Cruz, es elocuente. "La existencia de San Juan es un no-existir; su ser es, al fin, haber logrado no-ser" ("San Juan de la Cruz. De la `Noche oscura' a la más clara mística", Papeles para una poética del ser,

Revista Litoral, vol. II, 1981, 30). El misticismo hace que el alma llegue a tal renuncia que su activismo la devora convirtiéndose en otra cosa. Pero Zambrano sale aquí al paso de la objeción de la fusión del místico con lo divino. Esta unión no es ontológica; hay una clara distinción de la inmanencia y la trascendencia de Dios respecto al alma humana. Dios es inmanente al alma en cuanto habita en ella, pero es trascendente en cuanto es un ser diferente, a la vez que su fundamento. Existe, pues, una relación de semejanza, no de identidad. La individualidad divina y la humana quedan salvaguardadas, cosa que no ocurre en el panteísmo.

El místico no quiere conocer, sino ser. En su soledad, hace un vacío de su ser para que entre el Otro. Salir de su soledad le cuesta el no-ser, a cambio de ganar al otro. Y todo ello lo hace movido por el amor, no por la mera ascesis del vacío del yo; esto último es lo que ocurre en la ascética de Miguel de Molinos: se queda en la nada absoluta, en la negación del yo. En cambio, en la mística creadora de san Juan de la Cruz, queda atrás el sujeto psíquico, pero permanece el amor que renuncia al yo para henchirse del Otro (Gómez Cambres, G., O. C., 96-98).

Para Zambrano, el estudio de la mística de san Juan de la Cruz fue un modo de acercarse al alma española que fue capaz de alumbrar una criatura como ésta. A los místicos debe España su más profunda y original filosofía. Ellos son el núcleo del alma española. En Zambrano se unen, en este momento, filosofía y mística, ya que ambas aspiran a un mismo objeto: llegar al conocimiento del último fundamento de la realidad.

10.3.4. El problema del hombre

A la luz del tema de lo sagrado, Zambrano ha ido perfilando las características del ser humano, al menos, en el orden ontológico y existencial.

El hombre aparece, así, como creatura salida de lo divino, pero con el privilegio de la conciencia y de la libertad; puede, por tanto, volver a Dios como su complección, en medio de la ardua tarea de la vida. Pero Zambrano también se fijó en esos ínferos que están en el fondo del alma humana; de ese fondo, emanan los determinantes de la vida y la personalidad humana. Y, así, desciende al ámbito del inconsciente como determinante y sustentador de la conciencia. El hombre, al abrirse al horizonte de ésta y de la libertad, va cargado con un bagaje de determinaciones inconscientes que proceden de la raza, la sangre, la cultura, la historia... Todo ello forma parte del núcleo activo de nuestro ser que ha de contar con esos supuestos. Y, en ese sentido, la tarea de la conciencia es saber interpretar ese mundo inconsciente que se muestra a través de los deseos, los impulsos, los sueños. Zambrano utiliza la expresión "despertar" para dar claridad y sentido a ese mundo interno nuestro que se manifiesta, también, como un misterio indescifrable. De lo que se trata, precisamente, es de revelar, de iluminar ese fondo; así, irá perdiendo su carácter oculto e inaccesible en orden a descifrar su intencionalidad para el sujeto. Cuando Zambrano intenta descifrar ese mundo interno, que, globalmente, denomina los ínferos, y que se manifiesta en los sueños, ve en él nuestra prehistoria a la vez que nuestra anticipación. La realidad sustancial humana, esa oscura raíz de nuestro ser, tiene dos vertientes: una que mira al pasado y otra que lo hace al porvenir. El pasado es la historia, la tradición, la herencia que arrastra el ser humano desde hace miles de años; el ser humano la lleva consigo. En este inconsciente histórico, están contenidos todos los sucesos de la historia pero de forma viva. Esos sucesos los interioriza cada hombre de forma personal, aunque sean herencia colectiva. Aquí están unidas, simultáneamente, la realidad humana como herencia común y la apropiación personal de la misma por cada individuo.

Pero la vida humana no sólo se hace contando con el pasado, sino

proyectándose en el futuro. Es el destino. Éste pesa sobre cada hombre como ley específica suya. Pero lo problemático del destino es que no se manifiesta de manera clara. El hombre ha de fabricárselo interpretando las circunstancias, descifrando los acontecimientos, dudando de las distintas opciones. Es éste uno de los más enigmáticos aspectos de la existencia. Es verdad que, en la tarea de descifrar los acontecimientos, el ser humano puede, legítimamente, servirse de creencias, leyes y pensamientos elaborados por otros en la misma tarea. Pero el hombre no puede renunciar a su última responsabilidad de optar por el camino que él crea más acorde con su destino. Nuestro ser no está dado de antemano; hemos de decidirlo en el vacío que dejan la conciencia y la libertad. Hasta cierto punto, hemos de inventar nuestra vida. Pues, si el hombre quiere llegar a su complección, no puede conformarse con lo heredado, con lo recibido; ha de trascenderlo, no negarlo, y ese trascenderlo se lleva a cabo asumiéndolo y superándolo. Así, para Zambrano, podría decirse que el hombre es un ser que trasciende su propio ser, que trasciende su sueño inicial (Blanco, R. y Ortega, J. F., O. C., 39 y ss.).

Pero el hombre no vive solo. Se hace y se desarrolla en sociedad. Y, aquí, aparece otro aspecto importante: hasta qué punto debe formar parte de esa sociedad y hasta dónde su ser debe reservarse, so pena de diluirse como individuo. La cultura actual ha desarrollado, al máximo, el valor de la sociedad como un todo. Ésta postula realidad y sentido último para sí misma; ello es fruto del pensamiento de Hegel y de los movimientos sociales y políticos de los siglos XIX y XX. En contraste con esto, también la filosofía ha resaltado el concepto y el valor del hombre, de la persona humana. Ésta es algo original, nuevo, radical e irreductible a cualquier otra cosa, dirá Zambrano. Y, más bien, la persona es el sentido de la sociedad y de la historia, no a la inversa. Poco a poco, la historia ha ido revelando que la

persona humana constituye, no sólo el valor más alto, sino la finalidad misma de la historia. Ahora bien, la persona sólo puede desarrollarse en una atmósfera de libertad. Zambrano llega a identificar ser libre y ser persona. Ella está en desacuerdo tanto con el individualismo extremo como con el socialismo radical y se sitúa en medio. Pone a la sociedad entre la naturaleza y el individuo como medio de realización de la persona. Pero ésta trasciende la sociedad. Sin ésta, el hombre sería sólo naturaleza, pero la sociedad debe ser un medio subsidiario respecto a la persona. Por otro lado, esa sociedad debe estar estructurada de tal modo que la persona pueda llegar a su plenitud. Y esto sólo lo hace posible la sociedad democrática. La democracia, justo porque, para ella, el ejercicio de la libertad es esencial, es por lo que resulta el medio más adecuado para el desarrollo personal. Zambrano dice textualmente que, si hubiera que definir la democracia, podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo está permitido, sino exigido, ser persona (Blanco, R. y Ortega, J. E, O. C., 42).

10.3.5. España como problema

Tanto los acontecimientos personales como el desarrollo intelectual de Zambrano fueron determinados por la grave situación histórica española que le tocó vivir. El temprano destierro de Andalucía en su infancia y el posterior de España marcaron su destino. Su pensamiento místico, último y maduro, fruto de su reflexión filosófica y poética, tuvieron que ver con el drama de España. Más atrás quedó constatado cómo la mística de san Juan de la Cruz fue, para ella, un vehículo de conocimiento del alma española. En este problema, Zambrano hace causa común con los intelectuales de su generación, exiliados externa o internamente.

Para analizar el problema de España, Zambrano parte de la situación que

dio lugar a la Guerra Civil. Había que emplearse a fondo en este tema, dada su gravedad, y tratar de entenderlo a la luz del pensamiento y ser de España. Ante la desolación de España, busca la razón de la sinrazón. Zambrano trata este tema en Los intelectuales en el drama de España pero, sobre todo, en Pensamiento y poesía en la vida española. Haciendo un análisis en torno a la Guerra Civil, Zambrano apunta como causa de la tragedia a un profundo desgarramiento del ser de España que tiene varias perspectivas. La primera es la ruptura, en la marcha de nuestra historia, entre la gloriosa España del pasado y la decadente de hoy. Al volverse de espaldas a su historia, España queda sin suelo, sin las raíces nutricias de su pasado. El segundo motivo es su apartamiento de Europa, que la ha dejado aislada, tanto de su entorno geográfico, como de las corrientes humanistas y científicas de la era moderna. La tercera causa habría que buscarla en la escisión entre la España oficial y la popular; aquélla se instaló en un dogmatismo estéril creyendo haber alcanzado y poseído la eterna esencia de lo español, y, así, negó el diálogo con su espíritu intransigente. La cuarta gira en torno a la escisión entre conservadores extremos y progresistas radicales, que causó estragos en el tejido social, haciendo incompatibles las relaciones entre ambos. La quinta la constituye la separación entre los intelectuales y los hombres de pueblo; aquéllos fueron hombres comprometidos y valientes en la detección de los males de España y sus posibles soluciones, pero sus reflexiones no calaron en la gente sencilla, la cual obró, en una gran mayoría, sin dirección ni criterio (Blanco, R. y Ortega, J. F., O. C., 43-44).

Pero Zambrano no se queda con este diagnóstico actual, sino que trata de llegar a sus causas. Es preciso llegar a la raíz de este caos y desgarramiento que, en 1939, llegó a su momento más dramático. Profundizando en la historia pero, sobre todo, en la forma de ser de lo español, Zambrano destaca dos características de la vida española: el realismo y el materialismo.

En primer lugar el realismo español: éste consiste en abrirse al mundo y a las cosas, admirándolas, sin pretender reducirlas a la nada. Es la actitud del enamorado (Pensamiento y poesía en la vida española, 39). Se enamora del mundo, sin poderse desligar de él y, en ese estado de enamoramiento, se introduce el amor místico cuando viene el fracaso. En la mística española, no sólo aparece el amor divino, sino el amor a la naturaleza, al mundo y sus bellezas; esto aparece, con claridad, en san Juan de la Cruz. El realismo no sólo es cosa del místico, sino que es el alma de la vida y del saber popular.

La otra raíz es el naturalismo, tal como lo entiende Zambrano, es decir, como una forma concreta de realismo; es una exaltación metafísica de la realidad; este materialismo no concibe la materia como algo estático, sino como "materia sagrada, es decir, materia cargada de energía creadora, materia que se reparte en todo y todo lo identifica, que todo lo funde y lo trasfunde. Es el vehículo y la unión: la comunión asequible y concentrada por la cual todo va a todos" (ibíd., 43). El ser parmenídeo necesitaba una razón lógica. La realidad creadora y dinámica necesita una razón creadora: la razón poética.

El ser de lo español llena la materia de idealidad; así, confiere a las cosas sentido y significado. De esta manera, las cosas mismas son las protagonistas de las grandes obras españolas, verbi gratia, en El Quijote: las ventas, los molinos, los caminos, ocupan tanto lugar como el héroe. Zambrano destaca los rasgos de esta inmediatez del realismo español: exteriorización, presencia, integridad, desamparo, desnudez... (ibíd., 37). Lo importante no es la esencia de las cosas, sino su presencia. En España, entre la tierra y el hombre, hay una íntima relación de afinidad. Por eso, al hombre verdaderamente español, "le duele España". La vida española parte, en su raíz más honda, de este apegarse a la realidad, a la realidad más plena: "Por eso el español no ha

reducido la realidad a la nada como hizo el racionalismo" (ibíd., 46).

Otro rasgo de este realismo español es la melancolía; justo porque está tan atado a la tierra, el español presiente ese desarraigo último que es la muerte y ello tiñe de melancolía su sentir, pues cree que no lo va a apurar. La melancolía es, para Zambrano, una forma de sentir la vida como tiempo irreversible. El español siente que la vida es una serie de instantes que van a acabar en el morir. Hay una escena que, a María Zambrano, le causa especial impacto, y deduce, de ella, esa vitalidad rebosante del hombre español: el desharrapado de los Fusilamientos de la Moncloa de Goya; ese hombre a pecho descubierto, de donde casi salen llamas, con la mirada llena de fuerza, con sus brazos en alto desafiando a la muerte inmediata, es la plasmación más sublime, a la vez que trágica, de esa vida desbordante. En cierto modo, los diversos tipos de la vida española comparten ese ansia de vivir: el místico, el pícaro, el poeta..., y todos quieren vivirla a fondo, entregándose, de lleno, al instante que es lo único que se ofrece; ante la precariedad y el fin, se vuelca de lleno en el presente. El problema de lo español es tener como horizonte lo imposible: un mundo temporal que no pase jamás. Unamuno pedía angustiosamente a Dios la perpetuación de su ser pero no mutilado y reducido a ese espectro que es el alma, sino en carne y hueso. Este deseo y amor exigen de la vida, penetrada de muerte, que sea algo temporal que no pase jamás (Gómez Cambres, G., O. C., 50 y ss.). Este sentimiento tan profundo es el que engendra un saber audaz, una cultura que postula la integridad del hombre; lejos de despreciar el mundo y la corporeidad, los postula como base fundamental de su ser. Tal es el arraigo y desarraigo que lleva en sí el alma española: afincada en la realidad presente, trata de llevarla a plenitud injertándola en lo inmortal. Y todo se plasma, de manera viva y completa, en la razón poética. De esta forma se establece la corriente común más profunda de los pensadores españoles, más allá de las legítimas y

enriquecedoras experiencias de cada uno.

10.4. Corrientes actuales del pensamiento filosófico español

Sería injusto e incompleto finalizar este estudio de la historia de la filosofía española sin aludir, al menos en líneas generales, a las aportaciones de los últimos años del siglo XX y primeros del XXI. Es un hecho palpable la proliferación de movimientos, grupos, tendencias y escritos de muy diverso signo. Con ellos, no sólo se ha elevado el nivel filosófico español, sino que se ha puesto a la altura de las grandes naciones europeas con tradición filosófica: Francia y Alemania.

Sería una ardua labor la de seguir de cerca cada uno de estos movimientos con sus autores y puntos de vista. Para hacerlos justicia, se necesitaría un espacio que desbordaría, con creces, los márgenes de este trabajo. Sería motivo más que suficiente para hacer una obra monográfica sobre el tema. Por otro lado, los respectivos filósofos viven todos ellos actualmente; por tanto, no es conveniente clausurar su evolución mientras vivan. Son tantos y tan variados los profesionales españoles que en este momento se dedican a la filosofía que es preferible señalar sólo las grandes líneas de pensamiento en una visión panorámica.

10.4.1. Los años de la posguerra y la crisis

Al concluir la Guerra Civil, el brillante plantel de filósofos que enseñaban en aquel momento fue literalmente desmantelado, como se ha visto, largo y tendido, en capítulos anteriores. Algunos de ellos permanecieron, físicamente, en España, pero padeciendo un exilio interior tan doloroso como el exilio exterior por el que tuvo que optar la mayoría. Toda esa plantilla fue sustituida por filósofos de corte escolástico y tradicional más acorde con la

línea del régimen instaurado después de la contienda. Se cortó, en seco, la línea renovadora que conectaba tanto con el pensamiento heterodoxo español como con las corrientes modernas europeas. Mientras los exiliados internos y externos seguían en la diáspora desarrollando aquella pujante filosofía de la vida humana que proliferó en las Escuelas de Madrid y Barcelona, una nueva generación, fiel a los principios escolásticos, trataba de sustituir aquella filosofía.

Los focos que irradiaban esta filosofía tradicional eran, fundamentalmente, las universidades de Madrid, Barcelona y Murcia junto con las facultades de Filosofía de la Compañía de jesús en España, sobre todo, la Universidad de Comillas y, también, la influencia de los dominicos en la Universidad Pontificia de Salamanca. El referente filosófico era la filosofía de santo Tomás, fuera de la cual, cualquier movimiento podía ser objeto de sospecha. En esta órbita de pensamiento, fueron formadas numerosas generaciones de filósofos que, luego, irradiaban esa influencia en el amplio campo de la enseñanza media.

Así pues, inmediatamente después de la Guerra Civil, en el ámbito de la filosofía, como en otros, se produjo una extremada ausencia y una extremada presencia: ausencia de la práctica totalidad de los filósofos que se formaron en la Institución Libre de Enseñanza y que enseñaron hasta la Guerra Civil; y presencia de los que aparecieron inmediatamente después de aquélla. Se implantó el escolasticismo en las universidades, promocionando a cátedras a pensadores pertenecientes, inequívocamente, a esa línea. Eso sí, dentro del escolasticismo, primó el tomismo y, en esa línea, fueron formados clérigos y profesores. Se creó el Consejo Superior de Investigaciones Científicas que, en filosofía, tenía por inspiradores a Balmes, Vives y Suárez. En esa órbita estuvieron, también, la Revista de Filosofía del Instituto Luis Vives de

Filosofía, que nació en 1942, la revista Arbor (1944), adscrita directamente al CSIC, y Cuadernos Hispanoamericanos. Se conmemoraron los centenarios de Balmes, Suárez y Vitoria. También se celebraron congresos en torno a esos filósofos en Madrid y Granada. Dentro de esa línea escolástica, fue abriéndose el abanico a filósofos más independientes o de línea agustiniana: Escoto y Suárez. Así, surgieron las revistas Ciudad de Dios, Agustinus y Estudio Agustiniano. Los jesuitas, sin duda, representantes de la línea más aperturista, enseñaron con más libertad en sus facultades de filosofía y en sus revistas Razón y Fe y Pensamiento (1945). Los dominicos hicieron un esfuerzo de apertura, dentro del tomismo, y, a la vieja revista Ciencia Tomista (1910), se añadieron Estudios Filosóficos (1951) y Studium. La Universidad de Barcelona puso en marcha la revista Convivium (1956) y la de Madrid sacó adelante Crisis (1950). En 1963 reapareció, con dolor y esfuerzo, la Revista de Occidente intentando, en lo posible, conectar con lo que fue antes de la guerra (Martínez Gómez, L., Pensamiento 29 [1973], 347 y ss.).

Dentro de esta tónica general de aceptación de la escolástica en un ambiente de sintonía intelectual con el nuevo régimen, hubo un movimiento disidente que podría denominarse espiritualismo cristiano. Solían ser intelectuales católicos con una fuerte influencia de Ortega y que, doctrinalmente, estaban vinculados a la actividad filosófica de Zubiri. Intentaron compatibilizar esa doctrina aperturista con el catolicismo. Al principio, se introdujeron en las estructuras culturales y hasta políticas del nuevo régimen, para, desde éste, abrir el pensamiento español a nuevos horizontes. Pero el hecho es que, a medida que pasaba el tiempo, se iban enfrentando a las autoridades políticas por falta de sintonía. La mayoría de ellos terminó enfrentándose, abiertamente, tanto a la mentalidad, como a la política del nuevo régimen.

Pero, pasados los años sesenta, se gestó, de forma paulatina, un cambio que, en relativamente poco tiempo, dio la vuelta a la situación. Cuatro hechos proporcionaron y pusieron las bases de ese cambio. Fueron éstos: el mes de mayo del 68 en Francia, el Concilio Vaticano II, el despegue económico y social que propició la apertura de España a Europa, y viceversa, y el declive del régimen político. Estos hechos formaron una trama que permeabilizó la rígida estructura cultural española. Soplaron, con fuerza, nuevos vientos procedentes de Europa ante los cuales era imposible permanecer cerrados. Esto, en el plano de los estudios filosóficos, supuso un auténtico revulsivo.

En poco tiempo, se multiplicaron las universidades con nuevas facultades de Filosofía: Universidades Autónomas de Madrid y Barcelona, Facultades de Filosofía en Valencia, Sevilla, Salamanca, Granada, Oviedo, Santiago, La Lagu na, Cádiz, Alcalá, la UNED, Valladolid, Pamplona, Castilla-La Mancha, Zaragoza, Extremadura, Alicante, Palma de Mallorca, País Vasco, etc. A su vez, los alumnos de Filosofía no se contentaban con la formación recibida en España, sino que sintieron la necesidad de abrirse y formarse en universidades europeas, completando allí sus estudios o iniciando, en ellas, su doctorado. Se impuso, lógicamente, el estudio de idiomas modernos. Y ése fue el vehículo, no sólo de conectar con las nuevas influencias europeas, sino de acceder a las fuentes de los filósofos, sobre todo, alemanes y franceses; así, se tenía una formación directa y de primera mano sobre las fuentes. Esos jóvenes filósofos, formados en Europa y vueltos a España, fueron el fermento y pusieron las bases de una nueva floración de la filosofía en España.

Y, así, en las facultades de Filosofía en España, hubo unos años de obligada convivencia y, por tanto, de enfrentamiento entre la corriente escolástica y la moderna innovadora. Ésta, a su vez, tenía dos vertientes fundamentales: la marxista y la neopositivista. Al lado de éstas florecían,

también, el resto de las demás tendencias filosóficas contemporáneas: la fenomenología, el existencialismo, la hermenéutica, el estructuralismo, la filosofía analítica, etc. Y, mientras la filosofía escolástica seguía enseñándose en varias universidades, las nuevas tendencias se iban extendiendo en todas ellas, sobre todo, en las de nueva creación.

10.4.2. Panorama actual

La consecuencia de toda esta crisis ha sido una enorme proliferación de los estudios filosóficos en España. No hay problema o aspecto de la filosofía que no tenga resonancia en los filósofos españoles. La docencia, investigación y publicaciones de éstos están, claramente, a la altura de la producción filosófica europea. Quizá, en Europa, haya algunas figuras más descollantes internacionalmente, pero el grueso del profesorado universitario español no tiene que envidiar al del resto de Europa.

Esbocemos los campos concretos del saber filosófico. Empecemos por la historia de la filosofía. Aquí reside el grupo más numeroso de especialistas; como dice el filósofo hispanista A.Guy, "Un vieil atavisme incline depuis longtemps les penseurs hispaniques vers l'histoire de la philosophie (La philosophie espagnole, París, PUF, 1985, 12). Existe un elenco formidable de historias generales de la filosofía, así como numerosos Diccionarios, algunos muy recientes, y de gran nivel, elaborados por jóvenes catedráticos de varias universidades.

En historia de la filosofía antigua, existe un plantel de profesores extendidos por varias universidades que se han formado dentro y fuera de España y que, dominando las lenguas clásicas, han hecho estudios originales sobre las mismas fuentes y, también, estudios monográficos que, no sólo están a la altura de los europeos, sino que añaden perspectivas nuevas. Otro

tanto habría que decir de los estudios filosóficos medievales. Superada la estrecha visión secular en este campo, los especialistas de la materia han vuelto sobre las fuentes originales renovando, de raíz, la visión determinista que habían tenido en España. En el campo de la filosofía moderna y contemporánea, la producción y dedicación es masiva. La mayoría de los filósofos dedicados a estos períodos han ido, igualmente, a los países europeos donde se han producido esas corrientes modernas y actuales de la filosofía, y se han puesto al día, no sólo de las últimas ediciones de las fuentes, sino, también, del estado de opinión y elaboración de esas corrientes filosóficas: fenomenología, axiología, hermeneútica, existencialismo, marxismo, estructuralismo, neopositivismo, filosofía social, etc. Muchos de ellos han hecho valiosas traducciones al español de los filósofos alemanes, franceses, ingleses e italianos; de esta manera, han facilitado, a los estudiosos, prácticamente todo el depósito de los filósofos y corrientes actuales.

Dentro del campo de la historia de la Filosofía Española, ha habido, también, un movimiento de renovación y de consolidación de nuestra filosofía. En la filosofía española antigua y medieval, se están haciendo estudios sobre las fuentes mismas de los filósofos árabes y judíos que están llenando un hueco importante de esta materia; los realizan catedráticos de varias universidades. En cuanto a estudios y monografías sobre filósofos españoles modernos, existen, igualmente, profesores y equipos completos que han abordado las diversas corrientes.

El ámbito de la lógica, la filosofía de la ciencia y filosofía del lenguaje ha sido, y está siendo, especialmente fecundo es España. Es ésta una de las áreas que más ha impregnado el pensamiento filosófico español y que ha servido de instrumento de su renovación. En 1952 apareció ya la revista Theoría, que

junto con Aporía (1964), han dado relieve a cuestiones de epistemología y fundamentación de las ciencias; Teorema (1971) y El Basilisco han incidido en la lógica matemática, teoría y filosofía de la ciencia. Varias universidades han aportado numerosos estudios y publicaciones, así como congresos, semanas, seminarios permanentes, etc., que son muestra de su vitalidad y profundidad. En este ambiente, hay que señalar la vinculación de la lógica y de la filosofía de la ciencia con las corrientes de la filosofía analítica en las que se buscaron, tanto el modelo de lenguaje, como la metodología para abordar los sistemas conceptuales de la ciencia (Jiménez, A y Maceiras, M., Pensamiento filosófico español, II, Madrid, Síntesis, 2002, 327). Igual que en otros ámbitos de filosofía analítica fuera de España, se da aquí, también, un pluralismo de tendencias dentro de este grupo. Algunos siguen investigando la lógica de raíz aristotélica y la historia de la lógica. Otros optan por una lógica pura, orientada a una clarificación de significaciones, relegando el pensamiento y lenguaje no significativos o no puramente formales. Otra rama, en cambio, enlazaría con el último Wittgenstein aceptando múltiples lenguajes válidos y con coberturas hipotéticas a lo no verificable empíricamente. El pensamiento analítico y matemático tiene gran cobertura en todas las facultades de Filosofía. Muchas de las convivencias de filósofos jóvenes, iniciadas en 1962, han preferido esta dirección lógico-matemática. También la línea de teoría de la ciencia ha adquirido auge en una dirección positivista (Martínez Gómez, L., O. C., 353).

Hay un amplio campo que podría llamarse eidétio en el que pueden incluirse la metafísica, la ontología, la axiología, la fenomenología, teodicea, gnoseología, cosmología, etc. En todas estas disciplinas, sigue habiendo un trabajo vinculado a la filosofía aristotélico-escolástica aunque siguiendo las pautas de renovación de la misma. En este sentido, hay equipos de trabajo en las universidades de Navarra, Sevilla, Barcelona, etc., aunque son minoría en

el conjunto. Más bien, las modalidades metafísicas, en general, han integrado las diversas formas de pensamiento moderno y contemporáneo desde Descartes a Hegel, de Bacon a Hume, de Husserl a Sartre, etc. Hay equipos competentes y productivos en esta línea en varias universidades. Esta nueva metafísica, en vez de atenerse a estructuras apodícticas es, más bien, una metafísica indicativa que parte de postulados antropológicos. En definitiva, se ha entrado en una hermenéutica antropológica lejos tanto de la ontología tradicional como del criticismo de Kant. Es una metafísica desde el hombre, más que desde la razón o la experiencia del mundo. Lo característico de esta metafísica indicativa de base humana es una especie de profesión ontológica desprovista del andamiaje científico de razonamientos al estilo tradicional; esto no quiere decir que se apoye sobre un puro soporte irracional; es una actitud sobria que restablece la fe filosófica pero sobre los estratos más vitales del hombre: axiológico, religioso, poético, etc. Dentro de esta línea aperturista y en cierto modo, asistemática, cabe señalar una ontología marcada por las categorías derivadas de la analítica de la materia, con preocupaciones sociales y políticas. Representantes de cada postura trabajan, actualmente, en la mayoría de las universidades.

En el ámbito de la filosofía práctica que englobaría la ética, la filosofía social y política, hay, también, actualmente en España, focos importantes de trabajo. La ética de raíz aristotélico-tomista tuvo, en España, gran tradición desde Vitoria y Suárez. Esta tradición renovada y abierta a los problemas actuales ha sido cultivada por varios profesores de diversas universidades estatales y de la Iglesia. Sobresale, dentro de ella, la línea de apertura de la ética a los problemas comunicativos, culturales, jurídicos, sociales, etc. En algunos casos, se estrecha la relación entre esta filosofía práctica y los problemas sociales. Varios profesores destacan en esta línea. Otros, en cambio, son más proclives a asociar la reflexión moral con los problemas de

la religión y la antropología. Hay líneas más concretas de vinculación de los problemas éticos al ámbito biológico conformando una ya configurada bioética. Otras orientaciones tienen una clara dirección hacia los problemas sociales, ecológicos, económicos, profesionales, políticos y culturales; cada una de estas orientaciones tiene perfiles propios en profesores de, prácticamente, todas las facultades de Filosofía.

Y, por último, se ha de destacar, también, el ámbito antropológico, estético y religioso. Es éste un campo que recoge los resultados de la antropología filosófica y cultural, la psicología, la estética y la filosofía de la religión. Es difícil hacer justicia, en pocas líneas, a los trabajos, orientaciones y personas que se refieren a estos campos. La antropología ha tenido, progresivamente, una inclinación hacia los fenómenos culturales. Otras líneas han orientado la antropología desde la base del psicoanálisis, la fenomenología, la hermenéutica y el estructuralismo; otros han hecho una antropología marcada por los conocimientos neurológicos y cerebrales, con lo que se ha llegado a la neuropsicología, la psicología cognitiva, etc. En el ámbito estético, se ha hecho, últimamente, una labor importante, y esta órbita no ha sido, precisamente, cuidada con esmero en el pensamiento español. Pero un grupo de profesores formados casi todos ellos en Alemania han dado un vuelco espectacular a la estética. El trabajo se refiere al análisis de la sensibilidad y utopía artísticas, la crítica del arte, la vinculación de la experiencia y las categorías estéticas con las experiencias de la vida cotidiana y con la concepción del mundo y de la vida, en contacto con los fenómenos de actualidad. Equipos que trabajan en esta línea hay, también, en muchas universidades. En cuanto a la filosofía de la religión, hay que decir que ha experimentando un auge notable aunque, como es lógico, ha sido, y es, especialmente cultivada en las facultades de Filosofía y Teología de la Iglesia. Y se ha abordado desde una problemática y metodología típicas de la

filosofía contemporánea: la fenomenología, la hermenéutica, la cultura, la sociología, la historia, con lo que se ha llegado a la estructura propia y específica del fenómeno religioso. Hay profesores que trabajan en esta línea en multitud de facultades.

Tal es, a grandes líneas, el panorama actual de la filosofía española: muy variada, viva y documentada, algo dispersa por cuanto lleva pocos años trabajando en tanta variedad de campos. Con el tiempo, se irán sedimentando tendencias y problemática en espera de una síntesis integradora. Sería prolijo enumerar revistas y editoriales que publican los trabajos realizados por tantos profesores y facultades. Pero, para hacerse una idea, las editoriales pueden superar la veintena y las revistas, la treintena. Es la expresión de una labor seria y competente, a la altura de las circunstancias. Quizá todo este trabajo filosófico esté demasiado vuelto hacia sí y no tenga la debida repercusión social. En ese sentido, la filosofía española actual ha de hacer un esfuerzo por sumergirse en las preocupaciones sociales y ser un instrumento de orientación y crítica constructiva. Y, por último, se ha de señalar que este apartado de las corrientes actuales, con estudios concretos sobre los principales filósofos, puede consultarse en varias obras. Destaca la de Gonzalo Díaz Díaz, Hombres y documentos de la Filosofía española (Madrid, CSIC, 1980-2003, 7 vols.); es una obra exhaustiva; buscando el nombre concreto de cada filósofo, ofrece una perspectiva de su pensamiento y publicaciones; en ella, están reflejadas, prácticamente, todos los filósofos españoles del pasado y, sobre todo, de la actualidad que tengan algún relieve. También ofrecen perspectivas del panorama actual: José Luis Abellán, Alfonso López Quintás y Manuel Maceiras cuyos libros han sido citados, muchas veces, en este trabajo. Por último, sólo queda señalar que existen otros muchos estudios tal y como se refleja, tanto en la bibliografía general, como en la específica de cada capítulo.

To.5. Selección de textos

io.5.1. José Gaos

Subjetividad e historicidad de la filosofía

> De lo existente no tiene, ni puede tener, cada sujeto más concepción que la que responda a sus perceptos, imágenes, emociones y mociones, y a los conceptos que éstos le hagan pensar, y a los que piensan todo sujeto. A pesar de éstos, y de la intersubjetividad parcial de los perceptos, la intersubjetividad parcial de éstos y la subjetividad de las imágenes y emociones y mociones, bastan para que la concepción, sea, en conjunto, suya, única, subjetiva. Esto no quiere decir otra cosa sino que cada sujeto tiene de lo existente la concepción o la filosofía que le impone su experiencia, incluyendo en ésta las emociones y mociones que le mueven a hacer unas u otras opciones trascendentales y categoriales. La recepción, por educación y cultura, de conceptos y concepciones ajenos, y por intermedio de ellos, de los objetos objetivables con ellos, no altera esencialmente lo anterior, no hace más que complicar lo anterior, pues no es sino un ingrediente más de ello: los conceptos y concepciones que se reciben son aquellos que ofrece a recepción la experiencia de cada cual. En lo existente mismo lo subjetivado por la existencia de los sujetos en él. En esta fórmula: en cuanto que Filosofía es una concepción que abarca el "yo" del filósofo, queda tan situacionalmente individuada por éste como lo está éste mismo. En la Filosofía, como cuerpo de expresiones, el filósofo se designa a sí mismo, y al concretar así a su objeto consigo mismo, lo subjetiva tan absolutamente como es sujeto él mismo. Lo anterior es una teoría

que da razón de la historia de la Filosofía como historia de filosofías personales, con la unidad y la pluralidad de toda historia, con lo que los sistemas tienen incluso todos de uno, de común, en su ápice, o raíz, y con lo que cada uno tiene, en conjunto, de único. Es lo que hace que ninguna filosofía pueda ser, no ya aceptada, pero ni siquiera comprendida, en su conjunto, por ningún sujeto distinto del filósofo autor de ella: ningún otro sujeto pueda pensar íntegramente lo mismo que él, concebir íntegramente lo existente lo mismo que él, más que siendo él mismo. Es en función de esta incomprensibilidad última como hay que explicar las escuelas filosóficas y el público en general de los filósofos, la enseñanza y el aprendizaje de la Filosofía (Del hombre, México, 1970, 569-570).

La realidad es dada en perspectivas diferentes a cada uno de los filósofos

Los filósofos, que se abstraen en la realidad en su totalidad ya no abstraen de los sujetos, ni siquiera parcialmente. Consecuencias: aquello en que se abstraen, la realidad en su totalidad, les es dada en sendas perspectivas - que fue la idea inicial de esta serie-; los filósofos son objeto de la Filosofía en tanto en cuanto son sujetos, pura y simplemente.

Los filósofos filosofarían, pues, cada uno pura y exclusivamente sobre la perspectiva de la realidad universal en que ésta le es dada, es decir, darían expresión a esta perspectiva. Consecuencias: las expresiones, las filosofías, no podrían menos de ser tan individualmente distintas como las perspectivas mismas; ni menos verdaderas que reales las perspectivas mismas; ahora bien, éstas serían tan reales, tan integrantes de la realidad, como los sujetos

mismos cuya individualidad las implicaría; las filosofías serían, en suma, confesiones personales, de una verdad personal en cuanto verificable exclusivamente cada una por el correspondiente filósofo; de una verdad universal idealmente, en cuanto verificable la de cada filósofo por cada uno de los demás en el caso ideal de que cada uno de los filósofos viniera a identificarse con cada uno de los demás...

La anterior serie de ideas es la expresión de la perspectiva en que me es dada la realidad en su totalidad; la confesión personal, de verdad verificable por ustedes en el caso ideal de que cada uno de ustedes viniera a identificarse conmigo, o realmente inverificable por ustedes, forzosamente falsa para ustedes; en rigor, no comprensible íntegramente por ustedes... O, en realidad, imposible la identificación: reales, las individualidades, absolutas.

Si alguno de ustedes, faltando a todas las conveniencias aceptadas para reuniones como ésta, alzara la voz para decirme: "pues yo lo entiendo a usted perfectamente y estoy plenamente de acuerdo con usted", no me entraría el terror de verme ante un doble, porque estoy por adelantado convencido de que me lo diría sólo por llevarme la contraria...

Y si no, ¿a que ninguno me lo dice?... ¿a que ninguno es capaz de renunciar tan totalmente a su cara personalidad?... (Confesiones profesionales, México, FCE, 1979, 12-14).

Distinción entre disciplinas filosóficas fenomenológicas y metafísicas

Sólo que la Filosofía de que acabo de hablar no es toda la Filosofía. Es sólo una parte de todo lo que se llama Filosofía. En lo

que así se llama no todo es tan personal, tan incomunicable. En lo que se llama Filosofía hay partes tan dadas como idénticas a cada uno de los filósofos como, si no la totalidad de la Lógica, buena parte de ella, que es dada a cada uno de los filósofos tan idénticamente como las formas geométricas a cada uno de los geómetras. ¿Es que los lógicos no son objeto de la Lógica?...

En lo que se llama Filosofía hay, pues, partes de diferente índole. Quizá puedan reducirse a dos grupos cardinales: las partes que tienen por objeto objetos de este mundo, objetos de experiencia, efectiva o al menos posible, entendida la palabra experiencia en el sentido más amplio que cabe darle, esto es, sean objetos reales, físicos o psíquicos, o ideales; y las partes que tienen por objeto objetos metafisicos, en el sentido más estricto de este término, objetos simplemente concebidos y concebidos como no pudiendo llegar a ser objeto de experiencia alguna - en este mundo, porque son concebidos como perteneciendo a otro-. Ejemplos de estos últimos objetos: el alma sustancial, espiritual e inmortal; Dios. Ejemplos de los objetos del otro grupo: los fenómenos de conciencia, las formas del pensamiento, los valores.

De los objetos de este mundo cabe ciencia. Las partes de la Filosofía que los tienen por objeto son las partes científicas de la Filosofía. De estas partes, algunas se han separado de la Filosofía, constituyéndose en ciencias especiales; otras están en vías del mismo proceso; y cabe predecir que sigan este proceso todas las demás partes de esta índole. En todo caso, es ya muy difícil distinguir, por ejemplo, de la Sociología, la Ciencia del Arte o la Ciencia de la Religión, la Filosofía Social, la Filosofía del Arte y la Filosofía de la

Religión. El grado de objetividad universalmente válida de estas partes de la Filosofía es variable, como el de las distintas ciencias, según apunté antes relativamente a estas últimas, y puede explicarse de la misma manera que el de las ciencias, según también apunté antes. Si la Filosofía no se hubiera integrado nunca más que de estas partes, podría concebírsela como la ciencia, dividida y subdividida en ciencias especiales, hasta relucirse a la pura enciclopedia de éstas (Confesiones profesionales, 14-15).

La metafísica es una pseudociencia

Pero muy otra cosa sería la parte de la Filosofía que tiene por objeto los objetos metafísicos, es decir, la Metafísica strictissimo sensu. Acerca de esta parte he acabado por hacerme otra serie de ideas, que voy de nuevo a resumir.

Los objetos de la Metafísica, antes de serlo de ésta, lo fueron de la religión, del mito religioso y del rito religioso. ¿Cómo es que pasaron a serlo de la Metafísica?... Cuando los hombres empezaron a hacer ciencia, es decir, cuando empezaron a hacerla los griegos, en seguida se pusieron a hacerla con los objetos de la religión. ¿Por qué? Porque los objetos de la religión eran de un interés predominante y los métodos de la ciencia de un éxito convincente. La aplicación de los métodos de la ciencia a los objetos de la religión, fue la Metafísica. ¿Es, entonces, ésta la ciencia de los objetos de la religión? No, sino una seudociencia de tales objetos. Entre objetos y métodos, o más en general, manera de tratarlos, de tratar con ellos, de conducirse o comportarse con ellos, hay correlaciones que no pueden alterarse sin alteración de los resultados. La manera de comportarse con los

objetos de la religión es esta misma: la fe en la inmortalidad del alma o en Dios, la adoración, el culto a Éste. Los métodos de la ciencia producen ciencia aplicados a objetos como los números o los fenómenos físicos mensurables, o como la vida económica o los hechos históricos. Pero las maneras religiosas de tratar con objetos, como la fabulación mítica, aplicadas a objetos como los números, los astros o las sustancias materiales, produjeron la matemática pitagórica y la cábala, la astrología, la alquimia; y la aplicación de los métodos de la ciencia a los objetos de la religión, en las llamadas pruebas o demostraciones de la inmortalidad del alma o de la existencia de Dios, produjo la seudociencia de la Metafísica strictissimo sensu.

Esta serie de ideas parece una serie de ideas positivistas, pero no lo es al menos en dos puntos capitales en relación con el positivismo comtiano, con la ley de los tres estados. He llegado a pensar que la Metafísica es un híbrido de religión y ciencia, originado por lo que antes indiqué; que es un producto de la cultura ya arcaico y de probable extinción. Pero no llego a pensar que la religión será o debiera ser superada en definitiva por la ciencia. Una reducción de la cultura y vida humana toda a ciencia, sería una racionalización tal del hombre, que éste, a fuerza de ser puramente racional, dejaría de ser el ente que es, sería otro ente, sería un equívoco seguir llamándolo hombre. ¿Y sería un ideal? ¿Sería un ideal de vida, una vida sin sentimientos religiosos, sin lectura de literatura, sin contemplación de cuadros, sin audición de música, sin movimientos pasionales, sin complejos psicopáticos, por ser en ella todo pura ciencia de la religión, pura ciencia del arte, puros movimientos psíquicos según las prescripciones de la higiene mental ¿Es ni siquiera concebible un

hombre hasta tal punto no impulsivo, no instintivo, no sentimental, no hedónico, no loco, no un poco loco al menos? [...]

Religión y ciencia, racionalidad e irracionalidad en nuevas formas, tal parece la esencia, el destino del hombre aunque la peculiar forma mixta de ambos llamada Metafísica sea la forma arcaica que he dicho hace un momento (Confesiones profesionales, 15-17).

Imposibilidad de la metafísica

En suma y cifra: adiós a los sistemas metafísicos del universo, en lo que tienen de seudocientífico-metafísicos, no en lo que contienen de fenomenología; razones del corazón; y ciencia conducente a éstas, singularmente a aquella que es el ideal, liberal, de la comunión en la estimada como única unanimidad valiosa. Si esta suma y cifra representase aún una visión sistemática, no la representaría metafísica, en el sentido de la metafísica como ciencia; si representase aún una visión metafísica, la representaría en el sentido de la metafísica como razón del corazón; o, en definitiva, como caso particular de la única "filosofía" que viene este discurso a considerar como hacedera a estas alturas de la historia. Y semejante visión no la propondría propiamente, sino que la expongo, simplemente, a título de cambio de ideas con quienes de palabra o por escrito pudieran querer comunicarme las suyas. El cambio de ideas es forma peculiar del mentado enriquecimiento mutuo. Ojalá que estas ideas mismas, aunque no enriquezcan, estrictamente, a nadie, depositen siquiera unos centavos en alguna alcancía ajena, a cambio de mi propio enriquecimiento, éste sí, por las discrepancias de mí y contra mí. Las

deficiencias, insuficiencias y hasta incoherencias que afectan a este discurso, porque no pueden dejar de afectarle, ya que la finitud humana ha afectado a los discursos de los grandes filósofos, sin perdonar a los máximos, representan los desfallecimientos inevitables del homo viator a lo largo de cualquiera de los caminos de su vida (discurso de filosofía en La filosofia de la filosofía, Barcelona, Crítica, 1989, 187-188).

Los filósofos, hombres de principios"

La definición de la filosofía por medio del concepto de "principio", "arquetípica" en y desde Aristóteles, y este concepto, son reveladores: "ciencia de los principios". "Ciencia", documentando lo dicho acerca de los filósofos como hombres de ciencia; pero "de los principios", revelando la diferencia entre los filósofos y los hombres de ciencia no filósofos. "Principios" traduce "arché". Esta palabra griega es de la familia de la palabra "arconte". "Principio" es palabra de la familia de las palabras `principal' y `príncipe". Los principios "principiaron" por ser los príncipes concretos antes de ser los principios abstractos: los patriarcas al frente, en sentido propio y figurado, de sus familias, esclavos y rebaños. Esta historia semántica la comparten otros principales términos filosóficos: "naturaleza", "causa"... Príncipe es, pues, el primero y principal, el dueño y señor. Principio es - un príncipe abstracto, pero todavía primero y principal, dueño y señor. ¿De qué? De lo "principiado" por él. Principio es esencialmente principio de- lo principado por él. Cuando los "principios" son los verdaderos, los literales "principios", los `primeros principios", expresión perfectamente pleonástica, son los principios de todo lo demás. Ahora bien, los filósofos son los

hombres de los principios, los conocedores y los dueños de éstos, y por medio de ellos, de todo lo demás, pero particularmente de los demás hombres, sus congéneres, más interesantes de dominar que la naturaleza misma para los hombres afanosos de dominación, los "hombres de poder". Cuando elprincipio es el sujeto trascendental, el filósofo es, o el sujeto trascendental mismo, o, más que el mero conocedor de él, el creador de él y consiguiente dueño de él, o el aniquilador de él y no menos dueño de él y por medio de él, o incluso de la aniquilación de él, de todo lo demás (De la filosofía, O. C., XII, 1982, 400).

La soberbia del filósofo

La emoción y moción especial y radical de la Filosofía es la soberbia.

La soberbia es el afán y la convicción de la propia superioridad intelectual superlativa, lo que implica o complica toda una serie de notas en esencial relación con las más distintivas de la Filosofía.

Superioridad superlativa es superioridad sobre todos los demás, sobre todo, y singularmente sobre lo sumo o el sumo, sobre Dios, el Altísimo: el filósofo cita a Dios ante el tribunal de su propia razón, para que pruebe o justifique ante él su existencia y esencia, so pena de ser declarado inexistente o falso Dios; ni siquiera cuando el filósofo se identifica con Dios deja de ser superior a éste, en cuanto que la identificación es la conclusión de un discurso de la razón filosófica. El dios de Aristóteles es un acto de pensarse a sí mismo, del que participa el filósofo en cuanto filosofa. La lógica de Hegel es la exposición del pensamiento divino antes de la creación del mundo.

El filósofo es así el "entusiasta" o el "endiosado" aquello que quiso ser Lucifer con su "soberbia luciferina", y por lo mismo es la soberbia filosófica una soberbia satánica y el filósofo resulta la encarnación más cabal del Demonio mismo. El hombre religioso ha percibido muy bien esta condición del filósofo. La doctrina cristiana considera la soberbia como el primero de los pecados capitales, y véase el tono con que mienta la Imitación de Cristo al superbus philosophus. La filosofía -y la antropología - son ininteligibles en sus más profundas intimidades no sólo sin una teología, sino sin una demonología.

Al afán de superioridad es anejo el de dominación, empezando por el de rebelión contra toda dominación ajena: Luzbel le dijo a "Dios": "non serviam". El filósofo es una de las variantes del "hombre de poder", hasta del `político": el libro de Heráclito pudo ser un manifiesto a favor de un determinado aspirante a la tiranía; Aristóteles plantea al principio de la Política el problema de si no será ésta la principal de las disciplinas filosóficas, tomando en cuenta expresamente la Metafisica; Kant hace del sujeto trascendental el legislador de la naturaleza y de la moralidad en que consiste como en nada la humanidad o naturaleza humana. Hegel... (De la filosofía, O. C., XII, 1982, 401-402).

El filósofo como una variante del hombre de poder

Pero la variante del hombre de poder y del político que sería el filósofo, sería una variante peculiarísima, paradójica. De la superioridad intelectual es propia de dominación por medio de las ideas, de los principios. Este medio es un rodeo. El "hombre público"

es lo que dice su nombre: es capaz de afrontar en persona a las congregaciones de hombres, asambleas, masas. El filósofo es todo lo contrario de un hombre público: es un hombre de escuela, de gabinete, de recinto y encierro herméticos y esotéricos. Es un hombre con afán de poder y dominación, pero un intelectual, incapaz de afrontar directamente en sus congregaciones a los hombres, pura y simplemente por miedo a éstos. Pero allí están la ideas, los principios; estos son los principios de lo principiado por ellos, que puede llegar a ser, que debe llegar a ser, "principalmente", la vida humana ética y política; y él, el filósofo, es el príncipe de las ideas, el dueño y señor de los principios. Así, protegido por los muros de su gabinete o escuela, del esoterismo y hermetismo de su estilo, arroja por los tragaluces del gabinete o la escuela, camufladas en el esoterismo y el hermetismo estilístico, las piedras las bombas de sus ideas en medio de la plaza pública, donde se apoderan de ellas los ciudadanos, de los que se apoderan de ellas... Hegel, huyendo de Jena ante la llegada de Napoleón, sin oficio ni beneficio, está convencido de que bajo su gastado sombrero de copa maltratado por el traqueteo de la diligencia, se consuma la identificación consigo mismo de Espíritu Absoluto. Nietzsche, en los cuartitos de las modestas pensiones burguesas suizas o italianas por las que rodaba con su sueldo nada sobrado de profesor jubilado, estaba convencido de que lo que escribía, con la dificultad del miope cegato, en aquellos sus cuadernos de escuela para niños, o de contabilidad de tenderos, dividía la historia universal en dos eras. Y eso era antes de volverse loco del todo e identificarse con Dionisios o el Anticristo. La quizá sólo broma o ironía platónica de que los gobernantes fuesen filósofos o los filósofos gobernantes, nunca se ha realizado, por incompatible

con la naturaleza del filósofo y la del político: si el filósofo suele andar escaso de valor cívico, el político suele andar escaso de ideas, incluso políticas, por ventura: se imaginan ustedes si un dictador como los de nuestros días fuese dueño y señor también de los principios, de las ideas; han hecho, hacen hasta monstruosidades por lograrlo, pero... "non serviam" les dice a ellos también cada uno de los diablos (De la filosofía, O. C., XII, 1982, 402-403).

10.5.2. María Zambrano

La necesidad de la razón poética

Un signo inequívoco de que estamos en el umbral de una nueva época, quizá de un nuevo mundo, es la necesidad y aún las parciales realiza ciones de ese viaje que el hombre se ha visto siempre precisado a cumplir: el descenso de los infiernos, a sus propios infiernos. Infierno de la propia alma individual, infierno de la Historia poblada de ellos. Pues la historia, integrada por los pueblos e ideas victoriosos, condena a los otros, los vencidos, a quedar enterrados vivos, viviendo, sí, mas sin espacio para su alma, sin la luz adecuada. Todo lo que vence humanamente parece estar condenado a condenar y, al fin, a condenarse.

De ahí el contrapeso que oponen siempre a la Historia la poesía y la filosofía, "saberes de salvación", como diría Max Scheler. Sin la historia y su cortejo de vencedores y vencidos, quizá un solo poema - Filosofía y Poesía - habría sido suficiente para todos los hombres. Mas al no ser así, la palabra se vuelve necesaria, en dos formas que corresponden a dos situaciones fundamentales de los protagonistas del juego histórico: las razones justificadoras del que vence; las

razones liberadoras del vencido.

No es un azar que la cultura de Occidente venga desde hace tiempo justificándose y padezca la obsesión de la legitimidad. Legitimarse es la tarea de los que han ganado la batalla de una época. Pero no basta: lo de momento vencido, clama, que clamar es la fatiga de todo lo enterrado vivo, y toda realidad condenada se levanta un día por esa maravillosa voz libertadora, poética y aun razonadora.

La Filosofía ha ido dejando a la poesía esa función redentora de lo que gime condenado. No fue así siempre. En el momento actual tenemos todos esos intentos, de vitalismos y existencialismos, que claman por una amplia, totalizadora razón vital que dé cuenta de todo lo que quedó apresado por la legitimidad victoriosa o de los victoriosos.

Desde el Romanticismo se ha ido verificando diversos descensos a los infiernos; infiernos del alma asfixiada, de lo no dicho, de lo imposible de expresar, de la blasfemia misma. ¿Qué se oculta en la blasfemia? ¿Qué en el sacrilegio? ¿Quién tiene en definitiva la culpa? ¿Y esa defensa del culpable que tiende a ganar el ámbito de toda razón justificante, pues, al fin, el condenado nos condena, o nos condenamos por él? En todo caso, una visita a los infiernos parece obligada; una larga, lúcida visita a todos sus laberintos infernales, donde el bien y el mal presentan otras caras, y todo parece intercambiable; donde las definiciones racionales y establecidas pierden su vigencia; donde todo lo que se sabe se olvida, porque lo olvidado vuelve y se presenta en una memoria continua, sin principio ni fin, sin punto de referencia...

Tiene el sueño ese contacto íntimo con la realidad, del que se sale al despertar y que, aunque se trata de una realidad pavorosa, nos produce la impresión de haber abandonado el hueco exacto de nuestro ser, donde reside la verdad de nuestra vida: el lugar de nuestro infierno, que es el mismo de nuestro paraíso. Llevarlo a la vigilia, sin que se esfume ni se debilite su palpitación; hacerlo visible, sin que pierda su obscura vida, es acción que sólo la poesía, que sea al par pensamiento, puede realizar. Filosofía y poesía en íntima unidad nos ofrece este libro de un poeta cuya poesía ha estado siempre traspasada de pensamiento. Raíz del Hombre es, en realidad, el título de todos sus poemas: la búsqueda, la persecución de lo humano (Un descenso a los infiernos, Toledo, La Sisla, 1995, 13 y ss.).

Mutua complementación de filosofía y poesía

El poeta aceptará y aun pretenderá otro género de responsabilidad que la que se ofrece desde la conciencia y la claridad de las razones; esa responsabilidad sugerida más que en la palabra en el gesto de la mano que indica una dirección. Poesía y filosofía serán desde el principio dos especies de caminos que en privilegiados instantes se funde en uno solo. El camino abierto paso a paso, mirando adelante hacia el horizonte que se va despejando, que absorberá el nombre de "método" y el camino que la paloma traza en el aire sin saberlo llevada sólo por su único saber: el sentido de orientación. No deja huellas, mientras el camino llamado "método" será siempre una traza, una línea visible que exige ser recorrida, y que hace sentir una especie de mandato y entrará, sin duda alguna, como ingrediente en lo que siempre se ha entendido como "responsabilidad"; pues la

forma más aguda y extrema de ser responsable es asumir el mando.

Bien pronto el filósofo en Grecia tomará para sí esta función del mando que en otras culturas estaba encomendada al profeta, al jefe religioso. Por un momento, pareció dudar esa señal del mando entre ir a posarse sobre la cabeza del poeta o sobre la del filósofo. La vacilación tenía que producirse, puesto que entre los dos se disputan en realidad el papel de hablar en nombre de la divinidad; señalar imperativamente un camino es función de quien lo hace como un Moisés en nombre de una orden a su vez recibida, de una obediencia.

Y lo que en Grecia se planteará parece ser la cuestión bien decisiva de si iba a mandar el poeta o el filósofo, puesto que no había en realidad sacerdote, profeta encargado de ello, a causa de la falta de un dios revelado. La contienda tenía que producirse en términos ya meramente humanos, contienda original que señala el origen del humanismo, de ese humanismo que ni aun bajo la cristiandad ha podido acallarse en ningún momento y que diríamos que actualmente vuelve a presentarse como en los días de Grecia en toda su gravedad.

Venció el filósofo a causa de su retroceso a la ignorancia. Pues el poeta hablaba en nombre de unos dioses que no le sostenían. Y sólo el poeta trágico, situándose - hasta donde es posible humanamente - en el lugar del Dios desconocido, podía sostener su pretensión frente al filósofo o podía inspirar al filósofo una cierta inquietud.

Lo que aparece en realidad en Grecia es la victoria de la filosofía sobre la poesía, en una curiosa manera. Pasad el primer momento en que la pregunta fue formulada por la filosofía tras de la vacilación entre dos respuestas igualmente inadecuadas y equivalentes (agua,

aire), vino a fijar su mirada sobre una realidad, primaria, original; sagrada por oculta y ambigua, por apenas nombrable. El apeiron, de donde todas las cosas vienen, según Anaximandro, fondo oscuro en donde la injusticia del ser, de ser algo, estará asentada (El hombre y lo divino, México, FCE, 1993, 68-69).

La palabra es creadora

En el principio es la palabra, y en el origen del ser humano que conocemos, el lenguaje, en sus no todavía diferentes ramas. Árbol, pues, el lenguaje de la semilla caída del verbo, que aun estando caída es germinante, fecunda oscuramente, como oscuramente se fecunda todo en este planeta que habitamos. Todo lo que es semilla fecunda parece provenir de la luz, destinada a penetrar de algún modo en algún oscuro, oscurísimo recinto a veces, de donde nacerá una criatura con su certera forma en los grados más altos del ser viviente, y en los grados más bajos de esta escala de la vida - escala y no evolución - nace, como por un apresuramiento infernal, medioseres o seres a medio formar, librados, pues, al medio ambiente. Así en lo más alto de la escala de lo viviente se nos muestran la palabra y su semilla, cuyo primer fruto sería, es, el lenguaje que para todo ser viviente, en diferentes formas, se da, ese alimento cuya imagen aparece en la naturalidad llena de misterio de los campos de trigo, los mares del pan. Este primer fruto de la semilla del logos es la palabra misma y no el lenguaje de ella derivado, por ella sembrado. La palabra es flor única, nace en cada momento, es piedra preciosa desdeñada hasta que henchida de luz aparece, luz de un oculto fuego, o sin fuego ya siendo ella misma la luz que produce el fuego. La palabra está en la Aurora perenne, es por tanto revelación y no

solamente manifestación, y menos aún un premio, una corona, una cruz si puede serlo.

Siendo así la Palabra no necesita del estar envuelta en una relación sino que siempre la suele romper para crear ámbitos ilimitados, horizontes imprevisibles. Al lenguaje le está encomendado el moverse dentro de la limita ción, y el limitar mismo, y en cuanto a los tiempos el vivir en la relatividad y expresarla y haciéndolo transmutarse, retorciéndose inclusive, para olvidarse de lo que fue simplemente ayer, su ayer. El lenguaje es por naturaleza perecedero y caedizo, sujeto a las circunstancias y a las situaciones. Mas tiene su inmediato manantial en la lengua. La lengua, que no sólo puede morir sino que ha de morir. Toda lengua es un principio lengua muerta, en tanto que depende de la historia, es un hecho histórico, transitorio, más susceptible de al ser apresado, trascender. Si tuviera un espíritu que la engendrase desde el principio, este espíritu sabría que está creando en lo perecedero y miraría solamente hacia arriba, hacia el fuego primero, hacia el Principio, para servir a la necesidad de lo llamado a perecer fielmente, guardando ese supuesto espíritu, en su entera fidelidad al verbo primero, y estaría, tal vez ello, en cruz, en esa cruz que es rueda, aspa del molino de la historia (De la aurora, Madrid, Turner, 1986, 80-81).

Lo sagrado y lo divino

Era la vieja cuestión habida entre la filosofía y la piedad, en la que se jugaba no sólo la relación con los dioses del Olimpo griego, sino algo más terrible: el desarraigo del hombre de lo sagrado.

Y lo sagrado fue sentido por Nietzsche como el caos primero.

Regresó hasta el caos en busca de altar donde ofrecer su sacrificio; sacerdote disidente de toda religión más o menos humanizada y enemigo celoso de la más humana del Dios-Hombre. Descubrió a Dionisos, dios primario de la vida, la misma vida en naciente, desplegándose en la metamorfosis. Pues la metamorfosis es el primer paso del caos al orden. Había que retroceder hasta el caos, hasta la vida sin forma, para rectificar el destino del hombre, para que el hombre no fuese ese ser distinto: dotado de ser fijo, de conciencia, enclavado entre el bien y el mal. Fundir a la humana criatura del caos primario de la vida bajo el calor de Dionisos para que fuese algo que incluyera todo: todo lo que después se llamó "bien" y "mal" en virtud de una "idea". Tener ser es a costa de que exista el Bien y el Mal. Había que renunciar y destruir toda idea, cualquier idea y la idea como tal, para que el hombre encontrase su perdido destino. Perdido por el error de haber querido ser "humano". Lo humano había sido el gran error del hombre, el error de la contestación de Edipo a la esfinge, que él hubo de pagar luego. Ser humano lleva consigo el bien y el mal, significa partir con una carga, gravado por el mal y obligado al bien. Ser humano es ser culpable, como toda la sabiduría trágica ha sabido siempre.

Dionisos, dios de la vida, la vida misma no sometida a forma, huyendo de forma en forma, liberaría a la criatura llamada hombre de ese su des tino "humano" por ella elegido, su fatal error. Nietzsche podría haber escrito un relato, de acuerdo con el Génesis, sobre la pérdida de la inocencia originaria por haber comido de la fruta prohibida, mas en sentido inverso. Pues el "seréis como dioses" fue el engaño de la serpiente - diría Nietzsche- porque el destino de ser dioses se hubiera cumplido de no haber probado jamás ese fruto de

ceniza, que convierte en espectro la vida.

Por la aceptación infinita del padecer y del riesgo que es la ascensión del ser hacia la libertad, el hombre pasaría de la inocencia del animal a la condición divina. Dionisos y no Cristo; más aún, Cristo por el padecer, despojando de moral, "sin humanismo". Nietzsche va contra lo humano de Cristo.

Y el corazón de fuego de la fiera sería rescatado. Las entrañas sedientas de divinidad; el corazón oscuro de la tierra ascendería a la luz. Del animal que había insinuado el destino: "ser como dioses" y el águila - libertad viviente - le llegó a Nietzsche la inspiración que ordena al hombre que deje de ser el animal disidente, el que abandonó en la caverna originaria un trozo de su corazón condenado a no vivir. Lo divino ahora nace, no de la conciencia, ni del conocimiento, sino del originario corazón de la fiera que no conoce el temor.

Así, el sacrificio sería pura destrucción: sería el sacrificio de todo el ser logrado del hombre. El último sacrificio del hombre del Occidente al Dios desconocido.

Nietzsche trasladó la omnipresencia de lo divino a la vida. Un instante de esa vida rescatada llevará en sí todas las vidas posibles, actualizará en un solo instante todos los ciclos recorridos. No habrá nada en la vida sumido en la posibilidad, nada oculto. Hasta entonces, lo divino había ofrecido al hombre el cumplimiento de su anhelo de una presencia total. Desde el "acto puro" - el dios aristotélico - sin rastro alguno de "potencia", la presencia total se había ofrecido en el pensamiento a salvo del padecer y de la

pasividad. La vida, por el contrario, sujeta a padecer, pasiva, guardaba algo escondido. El hombre participaba del pensamiento, pero, ser viviente, estaba sujeto a pasividad. Su vida nunca le estaría enteramente presente; el tiempo se la celaba, y su propio ser le era no sólo oculto, sino enigmático (El hombre y lo divino, 158 y ss.).

La realización de la persona en la democracia

Si se hubiera de definir la democracia podría hacerse diciendo que es la sociedad en la cual no sólo es permitido, sino exigido, el ser persona.

En la expresión "individuo" se insinúa siempre una oposición a la sociedad, un antagonismo. La palabra individuo sugiere lo que hay de irreduc tibie en el hombre concreto individual, mas en sentido un tanto negativo. En cambio, persona incluye al individuo y además insinúa en la mente algo de positivo, algo irreductible por positivo, por ser un "más"; no una diferencia, simplemente.

Tal definición no parece responder a las ideas tradicionales acerca de la democracia, que repiten insistentemente aquello que está implícito en la significación del término "democracia": gobierno del pueblo, añadiendo para el pueblo y por el pueblo. A primera vista, aun parece contradecirla. Mas, en realidad ni la niega, ni la ignora; la implica porque trasciende. Pues responde a la situación en que hoy estamos en el mundo, no ya sólo en Occidente. Y pone de manifiesto lo que estaba contenido como futuro en el término "democracia". Es la definición que corresponde al momento actual en que la democracia ha de entrar por fuerza en su realidad, dejando de ser un ideal o una utopía (Persona y democracia, 169 y ss.).

Alejada la vida española de estas raíces, el realismo español será, ante todo, un estilo de ver la vida y, en consecuencia, de vivirla; una manera de estar plantado en la existencia. No existe nada, ningún dogma de este "realismo" que nos permita situarlo cómodamente, enfrentarnos con él y analizarlo - nunca las cosas españolas son tan cómodas-. El realismo, nuestro realismo insobornable, piedra de toque de toda autenticidad española, no se condensa en ninguna fórmula, no es una teoría. Al revés; lo hemos visto surgir como "lo otro" que lo llamado teoría, como lo diferente e irreductible a sistema. Intentar sistematizarlo sería suplantarlo por una yerta máscara; traer en vez de la viva sustancia, su hueco molde. No hay fórmula que compendie nuestro arisco e indómito realismo y nos permita traerlo dócil como un cadáver a la sala de disección del pensamiento; nos hemos de contentar, si es que la fortuna nos ayuda, con evocarlo.

Cruza por toda nuestra literatura, hasta por allí donde menos se le creyera entremetido: por la mística y por la lírica. Imprime su huella en la pintura, y da ritmo a las canciones, y - lo que es todavía más importante - marca con su ritmo el hablar, el callar de nuestro pueblo en su maravillosa cultura analfabeta, moldea nuestros pueblos, y marca con una huella tan fuerte como difícil de descifrar los resortes más íntimos del movimiento y la quietud españoles ¿Qué motivos son los hondamente reales para que nuestro pueblo se decida a algo? ¿Cuáles aquellos que a través de las más enconadas apariencias le mantienen en ese equilibrio milagroso al borde de la locura? En el realismo van envueltos tanto la forma del conocimiento como la

forma expresiva, como los motivos íntimos, secretos, de la voluntad. Lograr entreverlo sería vislumbrar el horizonte máximo de nuestra vida. Hagamos referencia por el momento solamente a lo más ostensible de este realismo: "el predominio de lo espontáneo, de lo inmediato". Comparada con la vida española, cualquier vida parece moldeada de forma, transida de ella. Hay un símbolo plástico: el desharrapado de Goya aparece multiforme en todos sus cuadros, cartones y aguafuertes; pero hay uno, el más destacado, el más inolvidable; uno de los que van a ser fusilados en el cuadro de los Fusilamientos de la Moncloa: toda su humanidad se vuelca hacia fuera en un gesto pletórico de vida al borde mismo de la muerte. La camisa blanca desgarrada, diríase que por el inmenso ímpetu vital del pecho que no alcanza a cubrir - es muy poca cosa un trapo blanco para cubrir el pecho de un hombre- Y así se enfrenta a la muerte, tan palpitante, tan rebosante de sangre y de ímpetu tal que parece imposible que la muerte cuaje aquel caudal arrollador de sangre y enfríe tan ardiente fuego como se aprieta en él, concentrado. Es el hombre, el hombre íntegro, en carne y hueso, en alma y espíritu; su arrolladora presencia que penetra así en la muerte. El hombre entero, verdadero.

No ha surgido todavía en la cultura humana, ni en el del poder, ni en el del conocimiento, ninguna forma que se muestre capaz de encerrar adecuadamente tal tesoro, tal riqueza humana. Cualquier vestimenta con que vaya revestido será desgarrada por su pecho; cualquier manto quedará insuficiente para la amplitud y el brío de su gesto. Y así en las ideas: ninguna que no le quede despegada, ninguna que pueda contener en cierta amplitud y lo represente dignamente. El universo entero está en él. El solo nos da idea de la

infinitud del mundo y de su cohesión, de su dureza y de su fuego. Es la imagen de un hombre que a nada ha renunciado, que de nada se ha desprendido. Es como una piedra recién salida de la creación. Es el hombre escapado más que salido de las manos del creador. Escapado. Su soledad no admite tutela, ni puede confundirse con el desamparo; en su soledad lo lleva todo consigo mismo, y parece ahora un hombre de otra especie por la cual la humillación no hubiera jamás pasado su lengua helada. Tan virginal e íntegro es, que ni ante el terror de la muerte inmediata muestra un solo rastro de experiencia. Está rebosando vida y es como si nunca hubiera vivido, pues la vida ha sido tan inmediatamente consumida que ninguna huella ha dejado, ningún residuo muerto. Ni experiencia, ni memoria (Pensamientos y poesía en la vida española, 36 y ss.).

io.6. Bibliografía

io.6.i. Obras de José Gaos

Abellán, J. L.: "De la Filosofía de la Filosofía al personalismo escéptico", en Filosofía española en América 1936-1966, Madrid, Guadarrama, 1967.

"La contribución de José Gaos a la historia de las ideas en Hispanoaméricá", Dianoia, México, 1970.

El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939, México, FCE, 1998.

Fernández ¿e Amicarelli, E.: "José Gaos y la ampliación metodológica en Historia de las ideas", en Cuadernos Americanos, 20 (1990).

Gaos, J.: Obras completas, México, Universidad Nacional Autónoma,

19821994 (17 vols.).

Hernández Luna, J.: "Siete años de labor filosófica de José Gaos en México", en Cuadernos Americanos (febrero-marzo de 1964).

Izquierdo Ortega, J.: "De la filosofía', en Índice, 194 (1965).

Jamuni, V.: José Gaos: el hombre y su pensamiento, México, 1980.

Martínez Marzoa, J.: La filosofía actual en España, Madrid, Zona Abierta, 1974.

Nicol, E.: "Otra idea de la filosofía. Respuesta a José Gaos", en Cuadernos Americanos (mayo-junio de 1951).

Sánchez Villaseñor, J.: Gaos en Mascarones. La crisis del historicismo y otros ensayos, México, 1945.

Villoro, L.: "La filosofía de José Gaos", Dianoia, México, 1964.

VVAA: En torno a Gaos, Valencia, Institució Alfons el Magnánium, 2001.

io.6.2. Obras de María Zambrano

Bernárdez Zapata, M.: María Zambrano: Acercamiento a una poética de la aurora, México, Universidad Iberoamericana, 1997.

Blanco Martínez, R. y Ortega Muñoz, J. E: María Zambrano, Madrid, Ediciones del Orto, 1997.

Bundgard, A.: Más allá de la Filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano, Madrid, Trotta, 2000.

Cerezo, P.: La voluntad de aventura, Barcelona, Ariel, 1984.

(ed.) Filosofía y literatura en María Zambrano, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2005.

Colinas, A.: El sentido primero de la palabra poética, Madrid, FCE, 1989.

Gómez Blesa, M. y Santiago Bolaños, M.a F.: María Zambrano: El canto del laberinto, Segovia, Ceyde, 1992.

Gómez Cambres, G.: El camino de la razón poética, Málaga, Ágora, 1992.

Jiménez, J. D.: Los senderos olvidados de la filosofía. Una aproximación alpensamiento de María Zambrano, Madrid, Religión y Cultura, 1991.

Maillard, Ch.: El monte Lu en lluvia y niebla. María Zambrano y lo divino, Málaga, Diputación Provincial, 1990.

La creación por la metáfora. Introducción a la razónpoética, Barcelona, Ánthropos, 1992.

Ortega Muñoz, J. E: María Zambrano o la metafísica recuperada, Málaga, Ayuntamiento de Vélez-Málaga, 1982.

María Zambrano, su vida y su obra, Sevilla, Consejería de Educación y cultura, 1992.

María Zambrano desde Málaga en su 90 aniversario, Málaga, Obra cultural Unicaja, 1994.

Introducción al pensamiento de María Zambrano, México, FCE, 1994.

La eterna Casandra, Málaga, Universidad de Málaga, 1997.

Revilla, C.: Claves de la razón poética. María Zambrano: un pensamiento en el orden del tiempo, Madrid, Trotta, 1998.

Sánchez-Gey, J.: "La evolución del pensamiento de María Zambrano: su filosofía de 1931 a 1939", en Cuadernos de pensamiento, Madrid, 1996, 371-389.

"María Zambrano. La filosofía de los años 40", Cuadernos Salmantinos de filosofía, 24 (1997): 209-219.

"La evolución del pensamiento de María Zambrano: la primera década del exilio, 1940-1950", en Pensamiento 221 (2002): 227-253.

VVAA: El pensamiento de María Zambrano, Madrid, Zero, 1983.

ro.6.3. Bibliografía general de la Historia de la Filosofía Española con especial atención a la época contemporánea

Abellán, J. L.: Historia crítica del pensamiento español, Madrid, Espasa-Calpe. 1979-1991: vol. 1, Metodología e introducción histórica; vol. II, La edad de oro; vol III, Del Barroco a la Ilustración (siglos XVII y XVIII); vol. IV, Liberalismo y Romanticismo (1808-1874): vol. V, La crisis contemporánea (V, 1, "La crisis contemporánea" (1875-1936); V, II, "Fin de Siglo, Modernismo, Generación del 98" (1898-1913); V, III, "De la gran guerra a la guerra civil española" (1919-1939).

Historia del pensamiento español, de Séneca a nuestros días, Madrid, Espasa-Calpe, 1996.

Abellán, J. L. y Martínez Gómez: El pensamiento español. De Séneca a Zubiri, Madrid, UNED, 1977.

Abellán, J. L. y Monclús, A.: El pensamiento español contemporáneo y la idea de América: vol. 1, El pensamiento en España desde 1939; vol. II, El pensamiento en el exilio, Barcelona, Ánthropos, 1989.

Antón, J. y Caminol M.: Pensamiento político en la España contemporánea (1800-1950), Madrid, Teide, 1992.

Araquistain, L.: El pensamiento español contemporáneo, Buenos Aires, Losada, 1968.

Barrio, J.: El pensamiento filosófic catalí, Barcelona, Bruguera, 1966.

Cabria, J. L. y Sánchez-Gey, J.: Dios en el pensamiento hispano del siglo U(, Salamanca, Sígueme, 2002.

Bilbeny, N.: Filosofía Contemporiania a Catalunya, Barcelona, Dehesa, 1985.

Díaz Díaz, G.: Hombres y documentos de la filosofía española, Madrid, Centro de Estudios históricos, CSIC, 1980-2003 (7 vols.).

Díaz Plaja, G.: Estructura y sentido del novecentismo español, Madrid, Alianza, 1975.

Fernández Carvajal, R.: El pensamiento español en el siglo XIX, Murcia, Nausíca, 2003

Fernández de la Mora, G.: Filósofos españoles del siglo a, Barcelona, Planeta, 1987.

Forment, E.: Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea, Madrid, Encuentro, 1998.

Fraile, G.: Historia de la filosofía española, Madrid, BAC, 1972 (2 vols.).

Gómez Molleda, M. D.: Los reformadores de la España contemporánea, Madrid, CSIC, 1966.

Guy, A.: Los filósofos españoles de ayer y de hoy, Buenos Aires, Losada, 1966 (4 vols.).

Historia de la Filosofía Española, Barcelona, Ánthropos, 1985.

La philosophie espagnole, París, PUF, 1985.

Heredia Soriano, A.: La filosofía óficial" en la España del siglo XIX, Real Monasterio de El Escorial, 1959.

Jiménez Moreno, L.: Práctica del saber en filósofos españoles, Barcelona, Ánthropos, 1991.

Laín Entralgo, P.: El problema de España en el siglo XIX, Madrid, Aguilar, 1962. López Quintás, A.: Filosofía española contemporánea, Madrid, BAC, 1970.

Maceiras Fafián, M.: Pensamiento filosófico español: vol. 1; De Séneca a Suárez; volumen II, Del Barroco a nuestros días, Madrid, Síntesis, 2002.

Marías J.: La filosofía española actual, Madrid, Espasa-Calpe, 1948.

Martínez Argote, G.: Sobre filosofi'a española y latinoamericana, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 1987.

Martínez Marzoa, J.: La filosofía actual en España, Madrid, Zona Abierta, 1974.

Méndez Bejarano, M.: Historia de la Filosofía en España, s. £

Nicol, E.: El problema de la filosofi'a hispánica, Madrid, Tecnos, 1961.

Ruiz i Calonga, J.: Panorama delpensament catalá contemporani, Barcelona, Vicens Vives, 1963.

Tuñón de Lara, M.: Medio siglo de cultura española (1883-1936), Madrid, Tecnos, 1970.

Vidart, L.: La filosofía española. Indicaciones bibliográficas. Madrid, Imprenta Europea, 1866.

Índice

Introducción	19
1 El siglo XIX. La pugna entre tradición y modernidad. Una del equilibrio: Jaime Ba	22
1.1.2. Repercusión de estos cambios en el ámbito ideológico	24
1.1.3. La aportación específica del Romanticismo español	25
1.2. Panorama del pensamiento filosófico: del sensismo y el utilitarismo a la escuela catalana del s	28
1.2.2. El eclecticismo	32
1.3. La filosofía de Jaime Balmes	40
1.3.2. El problema gnoseológico	42
1.3.3. Los criterios de verdad	45
1.3.4 Otros aspectos de la filosofía de Balmes	50
1.3.5. Conclusión	61
1.4. El pensamiento tradicional: de los apologistas católicos a la escolástica	63
1.4.1. El espiritualismo cristiano: Nicomedes Martín Mateos	64
1.4.2. Los apologistas católicos: Juan Donoso Cortés	65
1.43. La escolástica: el padre Ceferino González	68
1.5. Selección de textos: Jaime Balmes	71
1.6. Bibliografía	90
2 El krausismo: Julián Sanz del Río	93
2.1.2. El krausismo y su especial sintonía con el pensamiento español	99

2.2. El pensamiento filosófico de Julián Sanz del Río 102
2.2.2. La metafísica: el sistema de la filosofía. El realismo racional 105
2.2.3. La filosofía de la Historia: el ideal de la Humanidad. Los tres estadios de la Historia human 118
2.3. Difusión e influencia del krausismo 126
2.3.1. Etapas del krausismo 127
2.3.2. Influencia del krausismo 128
2.4 Selección de textos: Julián Sanz del Río 140
2.5 Bibliografía 163
3 La Institución Libre de Enseñanza: Francisco Giner de los Ríos 165
3.1.2. El krausopositivismo: conciliación de razón y experiencia 169
3.1.3. La positivación del neokantismo 171
3.2. La Institución Libre de Enseñanza (1876-1936) 173
3.2.1. Fundación y bases 175
3.2.2. Etapas 177
3.3.1. Vida y obra (1839-1915) 179
3.3.2. Su pensamiento antropológico 180
3.3.3. Su pensamiento pedagógico 190
3.3.4 La filosofía de la historia y su aplicación al caso de España 197
3.3.5. Su pensamiento religioso 200
3.4. Irradiación de la Institución Libre de Enseñanza 206
3.4.2. Los centros de inspiración institucionista 210
3.5 Selección de textos: Francisco Giner de los Ríos 213

3.6 Bibliografía 228
4 La polémica de la ciencia española. La historiografía filosóica: Marcelino Menéndez y Pelayo 231
4.1.1. Desarrollo de la polémica: sus tres etapas 233
4.1.2. Balance de la polémica. Sus tres posiciones 243
4.2. Marcelino Menéndez y Pelayo: su aportación historiográfica a la filosofía española 247
4.2.2. Su concepto de filosofía 253
4.2.3. Su concepto de historia 257
4.2.4. Su aportación historiogrkfica a la filosofía española 261
4.3. Continuación de la historiografía filosófica de Menéndez y Pelayo: Adolfo Bonilla y San Martín 271